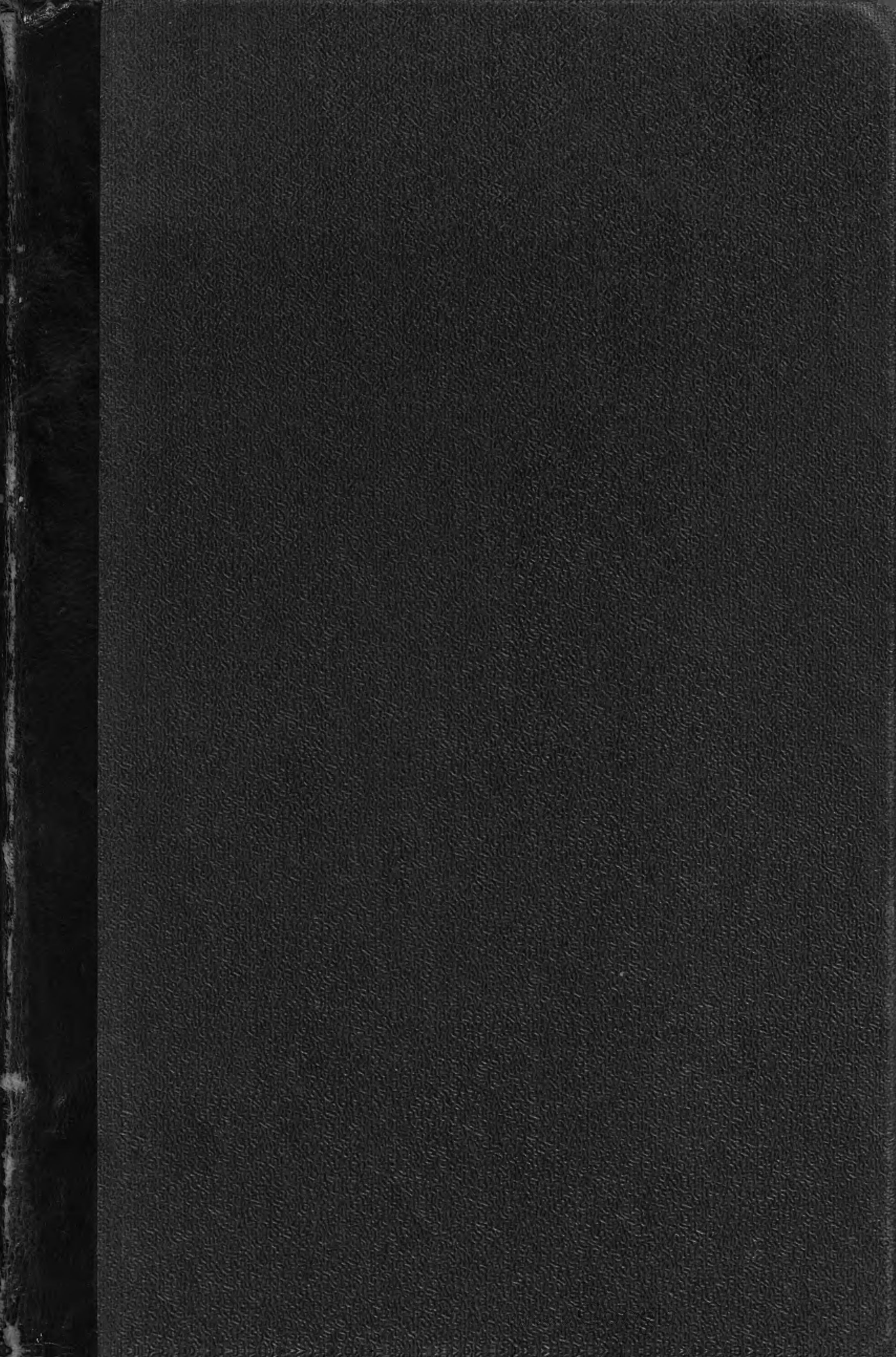
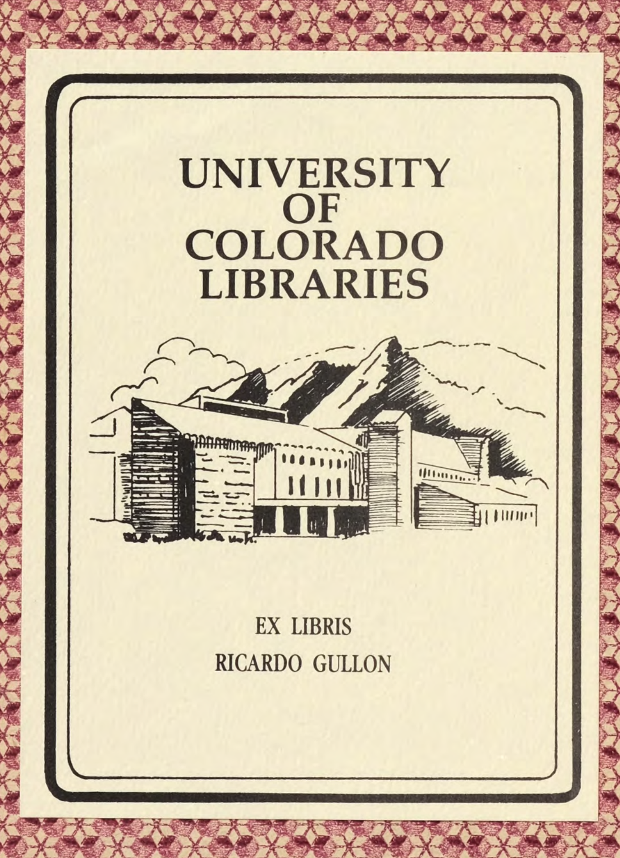
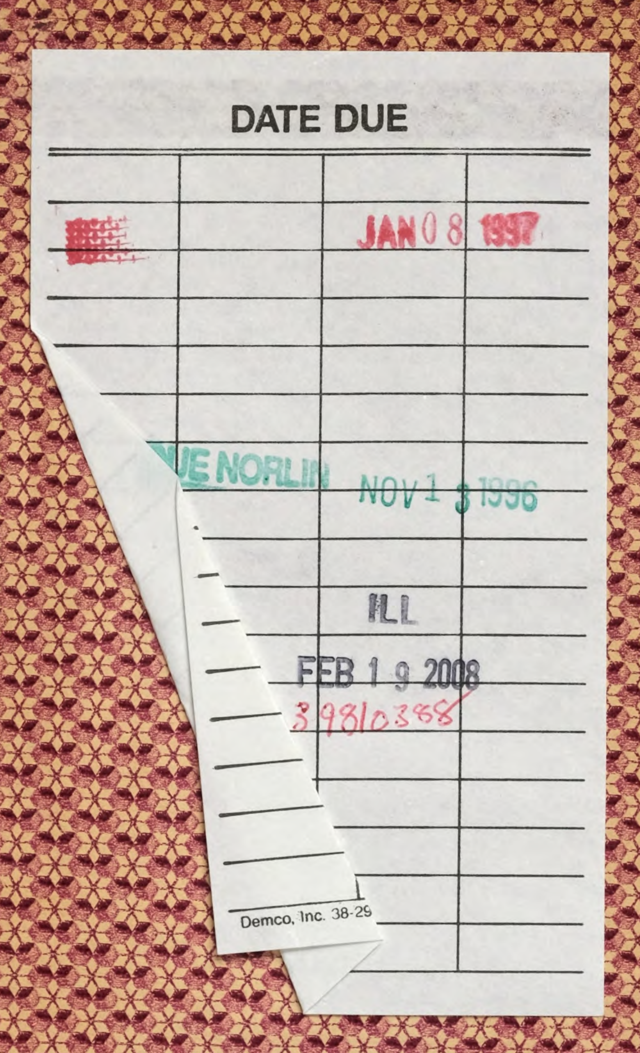




UNIVERSITY
OF
COLORADO
LIBRARIES
EX LIBRIS
RICARDO GULLON


DATE DUE
JAN 08 1997
NORLIN NOV 1 3 1996
ILL
FEB 1 9 2008
39810388
Demco, Inc. 38-29


Digitized by Google

KANT

1724-1924

REFLEXIONES DE CENTENARIO

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

	Pesetas.
MEDITACIONES DEL QUIJOTE.—Vol. I, 2.ª edición........	5
PERSONAS, OBRAS Y COSAS.—2.ª edición................	6
EL ESPECTADOR.—Núm. I (1916), 3.ª edición............ *Contenido:* Verdad y perspectiva.—Nada «moderno» y muy siglo XX. — Leyendo el *Adolfo,* libro de amor.—Estética en el tranvía.—Tierras de Castilla.—Tres cuadros del vino.—Ideas sobre Pío Baroja.—El genio de la guerra y la guerra alemana. I.	5
EL ESPECTADOR.—Núm. II (1917), 3.ª edición........... *Contenido:* Democracia morbosa. — Para la cultura del amor.—Muerte y resurrección.—«Azorín»: Primores de lo vulgar. — El genio de la guerra y la guerra alemana. II.	5
EL ESPECTADOR.—Núm. III (1921), 2.ª edición.......... *Contenido:* Sobre Anatole France. — Musicalia. — De Madrid a Asturias o los dos paisajes.—Biología y Pedagogía o el «Quijote» en la escuela.—Meditación del marco.	5
EL ESPECTADOR.—Núm. IV (1925), 2.ª edición.......... *Contenido:* Elogio del «Murciélago». — Pepe Tudela vuelve a la mesta. — Apatía artística.— Dan-Auta, cuento negro.—Carta a un joven argentino que estudia filosofía.—No ser hombre ejemplar.—Esquema de Salomé.—Temas de viaje.—Las dos grandes metáforas.—Conversación en el *golf* o la idea del «dharma».	5
EL ESPECTADOR.—Núm. V (1297).................... *Contenido:* Notas del vago estío. — Vitalidad, alma, espíritu.—Fraseología y sinceridad.	5
EL ESPECTADOR.—Núm. VI (1927).. .... *Contenido:* Dios a la vista.—Sobre el fascismo.—Destinos diferentes.—En el desierto, un león más.—Para un museo romántico.—Interpretación bélica de la historia.—Sobre la muerte de Roma.—Nuevas casas antiguas.—Meditación del Escorial................	5

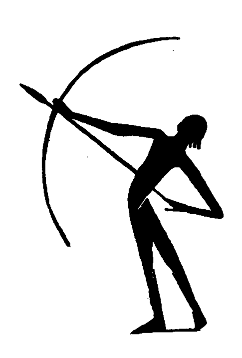
	Pesetas.
ESPAÑA INVERTEBRADA.—2.ª edición....................	5
VIEJA Y NUEVA POLÍTICA.—2.ª edición..................	1,50
EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO.—2.ª edición.............	6
LAS ATLÁNTIDAS. — Suplemento núm. 2 a la *Revista de Occidente*.—Agotado.........	10
LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE E IDEAS SOBRE LA NOVELA. 2.ª edición..	5
ESPÍRITU DE LA LETRA................................	5
TRÍPTICO:	
I.—Mirabeau o el Político.......	3

JOSE ORTEGA Y GASSET

KANT

1724-1924

REFLEXIONES DE CENTENARIO



Revista de Occidente
Madrid
1929

Imp. G. Hernández y Galo Sáez / Mesón de Paños, 8 / Madrid.

I

DURANTE diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su funcionamiento, son los mismos que en vaga forma

de tendencias, corrientes, inclinaciones han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento.

Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela. El mundo intelectual está lleno de gentiles hombres burgueses que son kantianos sin saberlo, kantianos a destiempo que no lograrán nunca dejar de serlo porque no lo fueron antes a conciencia. Estos kantianos irremediables constituyen hoy la mayor rémora para el progreso de la vida y son los únicos reaccionarios que verdaderamente estorban. A esta fauna pertenecen, por ejemplo, los «políticos idealistas», curiosa supervivencia de una edad consunta.

De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación, pero toda verdadera negación es una con-

servación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas—κτῆσις εἰς ἀεί—que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá.

Después de haber vivido largo tiempo la filosofía de Kant, es decir, después de haber morado dentro de ella, es grato, en esta sazón de centenario, ir a visitarla para verla desde fuera, como se va en día de fiesta al jardín zoológico para ver la jirafa.

Cuando vivimos una idea, tiene ésta para nosotros un valor absoluto y nos parece situada fuera de la línea histórica, donde todo adquiere una fisonomía limitada y se halla adscrito a un tiempo y un lugar. En rigor, cuando vivimos una idea, ella no vive, sino que se cierne impasible sobre la fluencia de la vida, más allá de ésta, cubriendo todo el horizonte y, por lo mismo, sin perfil, sin fisonomía. Cuando hemos dejado de vivirla, la vemos contraerse, descender, hacerse un lugar entre las cosas, alojarse en un trozo del tiempo, concretar su rostro, iluminarse de colorido, recibir y emanar influjos en canje dramá-

tico con las realidades vecinas; la vemos, en suma, vivir históricamente.

A una distancia secular, contemplamos hoy la filosofía de Kant perfectamente localizada en un alvéolo del tiempo europeo, en ese instante sublime en que va a morir la época *Rococó* y va a comenzar la enorme erupción romántica. ¡Hora deliciosa del extremo otoño, en que la uva, ya toda azúcar, va a ser pronto alcohol, y el sol vespertino se agota en rayos bajos, que orifican los troncos de los pinos! No sería excesivo afirmar que en este instante culmina la historia europea.

Los hombres de ahora ni siquiera nos acordamos de que en otros tiempos la vida era otra cosa. Y no se trata de la consueta diferencia que hay entre cada día y el anterior; no se trata de que los contenidos de nuestro afán, de nuestra fe, de nuestro apetito sean hoy distintos de los de ayer. La divergencia a que aludo es mucho más grave. Se trata de que la forma misma del vivir era otra.

Hasta la Revolución, las sociedades europeas vivían conforme a un estilo. Un

repertorio unitario de principios eficaces regulaba la existencia de los individuos. Éstos adherían a ciertas normas, ideas y modos sentimentales de una manera espontánea y previa a toda deliberación. Vivir era, de una u otra suerte, apoyarse en ese sólido régimen y dejar cada uno que en su interior funcionase aquel estilo colectivo. Daba esto a la existencia una dulzura, una suavidad, una sencillez, una quietud que hoy nos parecerían irreales. La Revolución escinde la sociedad en dos grandes mitades incompatibles, hostiles hasta la raíz. Antes, las luchas habían sido meras colisiones de la periferia. Desde entonces, la convivencia social es esencialmente un combate entre dos estilos antagónicos. Nada es firme e inconcuso; todo es problemático. Y aun es falso hablar sólo de dos estilos. El romanticismo significa la moderna confusión de las lenguas. Es un «¡sálvese quien pueda!». Cada individuo tiene que buscarse sus principios de vida —no puede apoyarse en nada preestablecido—. ¡Adiós dulzura, suavidad, quietud! Por muy revueltas o picadas que parezcan las super-

ficies, cuando penetramos en el alma del siglo XVIII, nos sorprende su fondo de densa tranquilidad. Hoy, viceversa, nos sorprende hallar que en el hombre de aspecto más tranquilo truena una remota tormenta abisal, una congoja profunda. La forma de la vida ha cambiado mucho más que sus contenidos: hoy es inminencia, improvisación, acritud, prisa y aspereza.

No se crea, sin embargo, que siento una preferencia nostálgica por esas edades en que el hombre ha vivido según un estilo colectivo. Si las llamo dulces y a la nuestra agria, es simplemente porque encuentro en ellas ese diverso sabor. Esto no implica que las edades agrias no tengan sus virtudes propias, que faltan a las dulces.

Sería interesante señalar las virtudes que nuestro tipo de vida rota, dura, áspera, puede oponer a la de esos tiempos más coherentes y suaves. Pero ello nos llevaría tan lejos, que no podríamos ya volver a nuestro tema. Quede para otra ocasión. Ahora me complace más filiar en unos breves apuntes las facciones principales del kantismo.

II

KANT no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta, por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo. Es una mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el Universo. Con audaz radicalismo, desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el

problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber le importa no errar.

Toda la filosofía moderna brota, como de una simiente, de este horror al error, a ser engañado, a *être dupe*. De tal modo ha llegado a ser la base misma de nuestra alma, que no nos sorprende, antes bien nos cuesta mucho esfuerzo percibir cuanto en esa propensión hay de vitalmente extraño y paradójico. Pues qué —preguntará alguien—, ¿no es natural el empeño de evitar la ilusión, el engaño, el error? Ciertamente, pero no es menos natural el empeño de saber, de descubrir el secreto de las cosas. Homero murió de una congoja por no haber logrado descifrar el enigma que unos mozos pescadores le propusieron. Afán de saber y afán de no errar son dos ímpetus esenciales al hombre, pero la preponderancia de uno sobre otro define dos tipos diferentes de hombre. ¿Predomina en el espíritu el uno o el otro? ¿Se prefiere no errar, o no saber? ¿Se comienza por el intento audaz de raptar la verdad, o por la precaución de excluir previamente el error?

Las épocas, las razas ejercitan un mismo repertorio de ímpetus elementales, pero basta que éstos se den en diferente jerarquía y colocación, para que épocas y razas sean profundamente distintas.

La filosofía moderna adquiere en Kant su franca fisonomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento. Para poder conocer algo, es preciso antes estar seguro de si se puede y cómo se puede conocer. Este pensamiento ha encontrado siempre halagüeña resonancia en la sensibilidad moderna. Desde Descartes nos parece lo único plausible y natural comenzar la filosofia con una teoría del método. Presentimos que la mejor manera de nadar consiste en guardar la ropa.

Y, sin embargo, otros tiempos han sentido de muy otra manera. La filosofía griega y medieval fué una ciencia del ser y no del conocer. El hombre antiguo parte, desde luego, sin desconfianza alguna, a la caza de lo real. El problema del conocimiento no era una cuestión previa, sino, por el contrario, un tema subalterno. Esta inquietud inicial y primaria del alma moderna,

que le lleva a preguntarse una y otra vez si será posible la verdad, hubiera sido incomprensible para un meditador antiguo. El propio Platón, que es, con César y San Agustín, el hombre antiguo más próximo a la modernidad, no sentía curiosidad alguna por la cuestión de si es posible la verdad. De tal suerte le parecía incuestionable la aptitud de la mente para la verdad, que su problema era el inverso, y se pregunta una vez y otra: ¿Cómo es posible el error?

Se dirá que Platón desarrolla también en sus diálogos, con reiteración casi fatigosa y usando idéntica expresión que los pensadores modernos, la grave pregunta: ¿Qué es el conocimiento? Pero esa aparente coincidencia no hace sino subrayar la distancia enorme que hay entre su alma y la nuestra. Bajo esa fórmula, Descartes, Hume o Kant se proponen averiguar si podemos estar seguros de algo, si conocemos con plenas garantías alguna cosa, cualquiera que ella sea. Platón no duda un momento de que podemos con toda seguridad conocer muchas cosas. Para él la cuestión está en

hallar entre ellas algunas que, por su calidad perfecta y ejemplar, den ocasión a que nuestro conocimiento sea perfecto. Lo sensible, por ser mudadizo y relativo, sólo permite un conocimiento inestable e impreciso. Sólo las Ideas, que son invariablemente lo que son —el triángulo, la Justicia, la blancura—, pueden ser objeto de un conocimiento estable y rigoroso. En vez de originarse el problema del conocimiento en la duda de si el sujeto es capaz de él, lo que inquieta a Platón es si encontrará alguna realidad capaz por su estructura de rendir un saber ejemplar.

Véase cómo este tema, de rostro tan técnico, nos descubre paladinamente una secreta, recóndita incompatibilidad entre el alma antigua medieval y la moderna. Porque merced a él sorprendemos dos actitudes primarias ante la vida perfectamente opuestas. El hombre antiguo parte de un sentimiento de confianza hacia el mundo, que es para él, de antemano, un Cosmos, un Orden. El moderno parte de la desconfianza, de la suspicacia, porque —Kant tuvo la genialidad de confesarlo con todo

rigor científico— el mundo es para él un Caos, un Desorden.

Fuera un desliz oponer a esto el semblante equívoco de los escépticos griegos. Es indiscutible que el pensamiento moderno ha aprendido algo de ellos y ha utilizado no pocas de sus armas. Pero el escepticismo clásico es un fenómeno de sentido rigorosamente inverso al criticismo moderno. En primer lugar, el escéptico griego no parte de un estado de duda, sino que, al contrario, llega a ella, mejor aún, la conquista, la crea merced a un heroico esfuerzo personal. La duda, que en el moderno es un punto de partida y un sentimiento precientífico, es en Gorgias o en Agripa un resultado y una doctrina. En segundo lugar, el escéptico duda de que sea posible el conocimiento porque acepta la idea de realidad que su época tiene y usa confiado el razonamiento dogmático. De aquí el hecho —incomprensible en otro caso— de que precisamente cuando el estado de duda se ha hecho general y nativo, como aconteció en la edad moderna, no haya habido formalmente escépticos. «El escepticismo no

es una opinión seria», pudo decir Kant. La razón es muy sencilla. El primer gran dubitador moderno, Descartes, del primer brinco de duda eficaz, supera, anula y responde a todo el escepticismo antiguo. Duda en serio de la noción antigua de realidad y advierte que, aun negada ésa, queda otra —la realidad subjetiva, la «cogitatio», el «fenómeno»—. Ahora bien; todos los tropos o argumentos del escepticismo griego son inocuos si, en vez de hablar de la realidad transcendente, nos referimos sólo a la realidad inmanente de lo objetivo.

De todas suertes, fueron los escépticos clásicos una vaga aproximación y como anticipación del espíritu moderno. Precisamente por ello se destacan, como una antítesis, sobre el fondo del alma antigua, que sentía ante ellos un raro espanto, como si se tratase de una especie zoológica monstruosa. La tranquila unidad del griego típico se estremecía ante estos hombres que dudaban. Dudar es *dubitare*, de *duo*, dos —como *zweifeln*, de *zwei*—. Dudar es ser dos el que debe ser uno... Y los llamaban «escépticos», palabra que se traduce inmejora-

blemente por «desconfiados», «suspicaces». Σκέπτομαι significa «mirar con cautela en torno de sí».

Heroica adquisición en el tiempo antiguo, se ha hecho la suspicacia un estado de espíritu nativo y común que sirve de fondo psíquico a todos los movimientos del alma moderna. Ya Descartes hace de la cautela un método para filosofar. En esta tradición de la desconfianza, Kant representa la cima. No sólo fabrica de la precaución un método, sino que hace del método el único contenido de la filosofía. Esta ciencia del no querer saber y del querer no errar, es el criticismo.

Cuando se piensa que los libros de más honda influencia en los últimos ciento cincuenta años, los libros en que ha bebido sus más fuertes esencias el mundo contemporáneo y donde nosotros mismos hemos sido espiritualmente edificados, se llaman *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica*, *Crítica del juicio*, la mente se escapa a peligrosas reflexiones. ¿Cómo la sustancia secreta de nuestra época es la crítica? ¿Por tanto, una negación? ¿Nues-

tra edad no tiene dogmas positivos? ¿Nuestro espíritu se nutre de objeciones? ¿Es para nosotros la vida, más que un hacer, un evitar y un eludir? La aptitud específica del pensamiento moderno es, en efecto, la defensiva intelectual. Y paralelamente, el derecho de nuestra época, bajo el nombre de libertad y democracia, consiste en un sistema de principios que se proponen evitar los abusos, más bien que establecer nuevos usos positivos.

Cuando veo en la amplia perspectiva de la historia alzarse frente a frente, con sus perfiles contradictorios, la filosofía antigua-medieval y la filosofía moderna, me parecen dos magníficas emanaciones de dos tipos de hombre ejemplarmente opuestos. La filosofía antigua, fructificación de la confianza y la seguridad, nace del guerrero. En Grecia, como en Roma y en la Europa naciente, el centro de la sociedad es el hombre de guerra. Su temperamento, su gesto ante la vida saturan, estilizan la convivencia humana. La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués. Es éste el nuevo tipo de hom-

bre que va a desalojar al temperamento bélico y va a hacerse prototipo social. Precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse ante todo de conquistar la seguridad. Ante todo, evitar los peligros, defenderse, precaverse. El burgués es industrial y abogado. La economía y el derecho son dos disciplinas de cautela.

En el criticismo kantiano contemplamos la gigantesca proyección del alma burguesa que ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente desde el Renacimiento. Las etapas del capitalismo han sido, a la par, estadios de la evolución criticista. No es un azar que Kant recibiera los impulsos decisivos para su definitiva creación de los pensadores ingleses. Inglaterra había llegado antes que el continente a las formas superiores del capitalismo.

Esta relación que apunto entre la filosofía de Kant y el capitalismo burgués no implica una adhesión a las doctrinas del materialismo histórico. Para éste, las variaciones de la organización económica son

la verdadera realidad y la causa de todas las demás manifestaciones históricas. Ciencia, derecho, religión, arte, constituyen una superestructura que se modela sobre la única estructura originaria, que es la de los medios económicos. Tal doctrina, cien veces convicta de error, no puede interesarme. No digo, pues, que la filosofía crítica sea un efecto del capitalismo, sino que ambas cosas son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspicacia predomina.

Cualquiera que sea el valor atribuído por nosotros a una obra de la cultura —un sistema científico, un cuerpo jurídico, un estilo artístico—, tenemos que buscar tras él un fenómeno biológico —el tipo de hombre que la ha creado—. Y es muy difícil que en las diversas creaciones de un mismo sujeto viviente no resplandezca la más rigorosa unidad de estilo.

Esto permite, a la vez, orientarnos sobre nosotros mismos. ¿A qué tipo de hombre pertenece el actual? ¿Es una prolongación del temperamento cauteloso y burgués? La respuesta tendría que partir de un análisis de la nueva filosofía. Este es difícil, tal vez

imposible, porque la nueva filosofía se halla aún en germinación y no podemos verla completa, conclusa y a distancia como vemos los sistemas de Grecia o el de Kant. Pero hay un punto del que puede ya, sin grave riesgo, hablarse. La nueva filosofía considera que la suspicacia radical no es un buen método. El suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real. Kant, al huír de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella. En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta. Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido.

Según esto, el kantismo podía denominarse con el subtítulo de la obra de Beaumarchais: «El barbero de Sevilla, o *La inútil precaución*.»

III

EL hombre moderno es el hombre burgués. Con esto le hemos aplicado un atributo sociológico. Pero, además, el hombre moderno es un europeo occidental, y esto quiere decir que es, más o menos, germánico. Con esto le hemos dado una calificación etnológica. En la Europa meridional, el germano ha recibido dentro de sí una contención mediterránea. En Francia, una compensación celta. Kant es un germano sin compensaciones —no se advierte en él ningún síntoma del eslavismo que a veces apunta en el prusiano—, es un alemán.

No basta la suspicacia para explicar psicológicamente la filosofía de Kant. Sus-

picaces fueron Descartes y Hume, y, sin embargo, sus filosofías se diferencian mucho —dentro del estilo común a la época— del idealismo transcendental. Ahora debemos preguntarnos: si Kant tiene de común con Descartes y Hume la desconfianza, ¿en qué se distingue de ellos? Evidentemente, se distinguirá en el modo de aquietar aquélla. Puestos los tres gigantes a sospechar de las realidades, llegará al cabo un momento en que cada cual encuentre alguna satisfactoria, donde su cautela se rinda. Parejos al dudar, serán diferentes al creer. Pues bien, ¿en qué cree Kant?

El alma alemana y el alma meridional son más hondamente diversas de lo que suele creerse. Una y otra parten de dos experiencias iniciales, de dos impresiones primigenias radicalmente opuestas. Cuando el alma del alemán despierta a la claridad intelectual, se encuentra sola en el mundo. El individuo se halla como encerrado dentro de sí mismo, sin contacto inmediato con ninguna otra cosa. Esta impresión originaria de aislamiento metafísico decide de su

ulterior desarrollo. Sólo existe para él con evidencia su propio yo; en torno a éste percibe a lo sumo un sordo rumor cósmico, como el del mar batiendo los acantilados de una isla.

Por el contrario, el meridional despierta, desde luego, en una plaza pública; es nativamente hombre de ágora, y su impresión primeriza tiene un carácter social. Antes de percibir su yo, y con superior evidencia, le son presentes el *tú* y el *él,* los demás hombres, el árbol, el mar, la estrella. La soledad no será nunca para él una sensación espontánea; si quiere llegar a ella, tendrá que fabricársela, que conquistarla, y su aislamiento será siempre artificial y precario.

Las consecuencias de esta opuesta iniciación son incalculables. Tiende el espíritu a considerar como realidad aquello que le es más habitual y cuya contemplación le exige menos esfuerzo. En cada uno de nosotros parece ir la atención, por su propio impulso y predilectamente, a una cierta clase de objetos. El naturalista de vocación atenderá con preferencia a los fe-

nómenos visibles que toleran la medida; el temperamento financiero gravitará hacia los hechos económicos. Vano será el empeño de oponerse a esa espontánea inclinación; en el fondo, creerán siempre que la realidad definitiva consiste en aquel estrato de objetos preferidos. Sabido es que, si se exceptúa a los psiquiatras, suelen los médicos padecer una incapacidad gremial para la investigación psicológica. Habituados por su oficio a ver en el enfermo un cuerpo que es preciso por medios físicos reparar, llega a serles imposible la visión de los fenómenos psíquicos. El médico es corporalista nato.

Pues bien, el alma meridional ha propendido siempre a fundar la filosofía en el mundo exterior. La cosa visible es para ella prototipo de realidad. Le es más evidente y primaria la existencia de las cosas en torno y de los otros hombres que la suya propia. De sí mismo sólo percibe —espontáneamente— la periferia, el sobrehaz del yo, donde parecen las cosas chocar, dejando su huella o impresión. En el alemán, por el contrario, la atención se

halla como vuelta de espaldas al exterior y enfocando la intimidad del individuo. Ve el mundo, no directamente, sino reflejado en su yo, convertido en «hecho de conciencia», en imagen o idea. Es un hombre que para mirar el paisaje se inclina sobre el borde del estanque y lo busca allí, espejado en su fondo, transformado en líquido fantasma que el viento estremece, como el personaje de Lope de Vega en *La Angélica,* puesto de pechos sobre la borda de la nao que está anclada junto a Sevilla:

y por beber la octava maravilla
que la ciudad famosa representa
como bebiendo él mismo el agua mueve,
piensa que casas y edificios bebe.

Al meridional puro le será siempre problemática, esquiva, evanescente, esa realidad del Yo-Conciencia, del Interior por antonomasia. Pero, además, reconozcamos que, no sólo desde el punto de vista meridional, sino racionalmente, es el hecho de la sensibilidad alemana algo muy extraño, sorprendente y punto menos que patoló-

gico*. No existe la conciencia si no es conciencia de algo. El objeto extraconsciente es, pues, en el orden natural, el que parece ser primario. El darse cuenta de la conciencia, es decir, la conciencia como objeto, es un fenómeno secundario que supone el primero. Esta paradoja de una sensibilidad que empieza por lo que es segundo y hace de ello lo propiamente primario debe ser reconocida como tal, bien subrayado su heteróclito carácter, si se quiere entender el espíritu alemán.

Como Tántalo encuentra cuanto toca permutado en oro, todo lo que el alemán ve con plena evidencia lo ve ya subjetivado y como contenido de su yo. La realidad exterior, ajena al yo, le suena a manera de equívoco eco o resonancia vaga dentro de la cavidad de su conciencia.

* Convendría indicar aquí en qué sentido ese fenómeno de introversión es o puede ser patológico. Su influencia en la historia de las artes, del pensamiento y, en general, de la vida europea moderna, es enorme. Por esto mismo, me será forzoso ocuparme de él en la segunda parte de mi ensayo *Sobre el punto de vista en las artes.* (Véase el número VIII de la *Revista de Occidente.)* A fin de no repetirme, dejo ahora intacto el tema.

Vive, pues, recluso dentro de sí mismo, y este «sí mismo» es la única realidad verdadera. Como decían los cirenaicos cuando imaginaron una propensión parecida, está condenado a habitar «cual en una ciudad sitiada» —ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ—, separado del universo, encerrado en sus estados personales.

Kant es un clásico de este subjetivismo nativo propio al alma alemana. Llamo subjetivismo al destino misterioso en virtud del cual un sujeto lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo. Todo ulterior ensayo de salir afuera, de alcanzar el ser transubjetivo, las cosas, los otros hombres, será un trágico forcejeo. El contacto con la realidad exterior no será nunca, en rigor, contacto, inmediata evidencia, sino un artificio, una construcción mental precaria y sin firme equilibrio. El carácter subjetivo de la experiencia primaria se dilatará hasta el confín del Universo, y dondequiera que el afán intelectual llegue, no verá sino cosas teñidas de Yo. La *Crítica de la Razón Pura* es la historia gloriosa de esta lucha. Un Yo so-

litario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros Yo —pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlo dentro de sí.

Y es curioso que éste ha sido perennemente el sino de la filosofía alemana, aun en las épocas más hostiles a su ingénita sensibilidad. Puesto que el yo significa la realidad ejemplar, entenderá el alemán por filosofía el ensayo de *construir* intelectualmente un mundo que se parezca en lo posible a un Yo. El que nace solitario, jamás hallará compañía que no sea una ficción.

En cambio, el meridional, que comienza inversamente por percibir el hecho radical de la existencia ajena—cosas, personas—, vivirá recíprocamente condenado al barullo de la gran plazuela cósmica y no se hallará jamás verdaderamente solo. Su problema, al revés que para el alemán, consistirá en penetrar dentro de sí mismo, en comprender el hecho del Yo. Llega a sí mismo después de haber visto las cosas corporales y el *tú;* llega de rebote sobre ellos y trayendo hacia su interior la norma de esas

primarias evidencias. Tenderá, pues, a interpretar el yo desde fuera, como vemos desde fuera las cosas y los otros sujetos. De aquí que en toda la filosofía puramente meridional se haya construído el Yo en forma parecida al cuerpo y en unión con éste *. Platón y Aristóteles ignoran el *yo*, la conciencia de sí mismo, esa realidad sorprendente que consiste en un saberse a sí propio, en un encorvarse hacia sí formando una absoluta Intimidad. Lo que no es cuerpo, es casi-cuerpo, y lo llaman alma. El alma aristotélica es de tal modo una entidad semi-corporal, que se halla encargada lo mismo de pensar que de hacer vegetar la carne. Esto revela que el pensar no está aún visto desde dentro, sino como

* Hay una gran excepción; verdad es que se trata de un hombre en todos sentidos y órdenes excepcional y aun extraño: San Agustín. Es la única mente del mundo antiguo que sabe de la Intimidad característica de la experiencia moderna, esto es, germánica. Durante toda la Edad Media combaten en los claustros los hombres del Norte con los del Sur por libertar el alma de toda corporeidad y hacerla íntima. Hugo de San Víctor, Duns Scoto, Occam, Nicolás de Autrecourt buscarán el intimismo; Tomás de Aquino, buen italiano, renovará la idea aristotélica del alma «corporal».

un hecho cósmico parejo al movimiento de los cuerpos.

Es de suma importancia esta distinción entre el ver desde dentro o desde fuera, entre la visión *stricto sensu* íntima, inmanente, y la visión extrínseca. Un ejemplo tosco que la aclara puede ser la diferencia que hay entre ver correr a otro o sentirse uno corriendo. El que corre percibe su carrera desde el interior de su cuerpo como un conjunto de sensaciones musculares, de dilatación y constricción de los vasos, de aceleración del flujo sanguíneo. El prójimo que corre es, en cambio, un espectáculo visual y externo, un desplazamiento de una forma corporal sobre un fondo de espacio. Es interesante advertir que en algunas lenguas de pueblos salvajes se expresa con palabras de distinta raíz la acción que uno ejecuta y la que ve ejecutar a los demás. Se trata, en efecto, de dos fenómenos completamente distintos.

El griego halla originariamente ante sí los movimientos de los cuerpos y los pensamientos de los otros hombres —estos últimos bajo la especie corpórea de la palabra,

logos—. El movimiento no sabe que se mueve. Tampoco el pensamiento que el griego ve sabe que piensa. Va recto a su objeto, se materializa en el verbo. Para el alemán, por el contrario, es esencial al pensamiento saberse a sí mismo. Por eso le llama conciencia —término central de toda la filosofía moderna *—. El Yo alemán no es alma, no es una realidad en el cuerpo o junto a él, sino conciencia de sí mismo —*Selbstbewusstsein*, un término que aún no ha podido verterse cómodamente a nuestros idiomas de tradición meridional—. Durante quince años de cátedra he podido adquirir la más amplia experiencia de la enorme dificultad con que una cabeza española llega a comprender este concepto. En cambio, me sorprendió muchas veces en los seminarios filosóficos alemanes la facilidad con que el principiante penetra dentro de él. Era el pato recién

* En el español usual conserva todavía la palabra conciencia su puro sentido germánico de reflexividad, sobre todo cuando no se omite la *s*. Consciencia es darse cuenta de sí mismo, de nuestras ideas, pasiones, etc.; en suma, de nuestro yo.

nacido que se lanza recto a la laguna, su elemento.

¡Extraña naturaleza la de este Yo! Mientras las demás cosas se limitan a ser lo que son —la luz a iluminar, el son a sonar, la blancura a blanquear—, ésta sólo es lo que es en la medida en que se da cuenta de lo que es. Fichte, que fué el *enfant terrible* del kantismo, que dice a voz en grito lo que Kant musitaba o retenía, define taxativamente el Yo como el ser que se sabe a sí mismo, que se conoce a sí mismo. Su realidad no es otra que esta reflexividad. El yo está siempre consigo, frente a frente de sí mismo; su ser es un Ser-para-sí. A Hegel debemos la acuñación de esta nueva categoría —*Fürsichsein* *.

Cuando Sócrates propone a los griegos su gran imperativo *Conócete a ti mismo*, pone al descubierto el secreto meridional. Para el alemán no puede valer tal manda-

* En cambio, Aristóteles, sólo al cabo de su metafísica, cima y última adquisición de su conocimiento, descubre este fenómeno del pensarse a sí mismo, y le parece cosa tan sublime y remota, que lo considera como exclusivo de Dios.

miento; el alemán no conoce bien sino a sí mismo. En vez de un *desideratum*, es para él su realidad auténtica, la primaria experiencia. Pero el griego sólo conoce al prójimo —el yo visto desde fuera—, y su yo es, en cierto modo, un tú. Platón no usa apenas, y nunca con énfasis, la palabra *yo*. En su lugar, habla de *nosotros*. Es el hombre agoral y de foro. Viceversa, el puro germano, ¿por qué es tan torpe en la percepción del mundo plástico? ¿Por qué carece de gracia en sus movimientos? ¿Por qué es tan poco perspicaz en todo lo que implica fina intuición del prójimo? —en la política, en la conversación, en la novela—. Evidentemente, porque no ve con claridad el *tú*, sino que necesita construirlo partiendo de su yo. El alemán proyecta su *yo* en el prójimo y hace de él un falso *tú*, un *alter ego*. Su convivencia social será un perpetuo desacierto. El *tú* empieza precisamente donde el *yo* acaba, y es lo absolutamente distinto de *mí*.

Precisamente, esta diferencia entre mí y el otro es lo que el meridional considera como *yo*. De aquí su gracia incompara-

ble en el trato, su astucia psicológica, su maquiavelismo originario. Percibe del *tú* y del *yo* las vertientes contrapuestas que el uno presenta al otro en el tráfico social. Casi hemos perdido la noción de la sociabilidad antigua. Para un romano o un griego, el destierro, el quedarse solo, era una de las penas máximas. Como el yo alemán vive de sentirse a sí mismo, el yo del Sur consiste principalmente en mirar al tú. Separado de éste, queda vacío. Cuando en las postrimerías del mundo antiguo el alma melancólica de Marco Aurelio intenta quedarse sola, sus *Soliloquios* nos suenan extrañamente a diálogo. No vemos allí un espíritu que se recoge dentro de sí mismo, sino, al contrario, un yo que se proyecta fuera de sí en ficticia duplicación, que hace de sí mismo un amigo exterior y le dirige prudentes amonestaciones y tibias confidencias. En la obra de Marco Aurelio falta precisamente intimidad.

Sólo sabe de intimidad quien sabe de soledad: son fuerzas recíprocas. *Einsamkeit*, *Innerlichkeit*... Tal vez no haya otras pa-

labras que resuenen más insistentemente a lo largo de la historia alemana. En plena Edad Media, tiene la audacia el maestro Eckhart de afirmar que la realidad suma —la divina— se halla, no fuera, sino en lo más íntimo de la persona, y llama a esa realidad «el desierto silencioso de Dios». Leibnitz fabricará intelectualmente un mundo compuesto de *Yos*, en cada uno de los cuales nada penetra. Las mónadas no tienen ventanas. Kant da el paso decisivo. Deja sólo una mónada, deja un solo y único Yo, centro y periferia de toda realidad.

Descartes y Kant, las dos figuras mayores de la filosofía moderna, levan ancla con idéntico estado de ánimo: la suspicacia. Mas pronto surge la modalidad dispar en ambos. A primera vista parece que siguen coincidiendo; en los dos, la duda concluye cuando encuentra el *yo*. Pero Descartes no encuentra el *yo* solitario, sino junto, al lado de la materia, de la corporeidad. Para él son *pensée* y *extension* dos realidades igualmente primarias. La consecuencia es que la *pensée* en Descartes queda teñida de

una cierta materialidad meridional. La prueba es que la *pensée* se le convierte en alma, la cual habita en la extensión, es inquilina de lo externo. Y no le basta con localizarla vagamente, sino que la aloja en la glándula pineal. ¿Se concibe el Yo de Kant avecindado en una glándula? La subjetividad de Kant es incompatible con toda otra realidad: ella es todo. Nada positivo queda fuera. Se ha abolido el Fuera, hasta el punto de que, lejos de estar la conciencia en el espacio, es el espacio quien está en la conciencia.

Añadamos, pues, a la suspicacia esta segunda facción de la filosofía kantiana: subjetivismo.

El sistema de Kant y los de sus descendientes han quedado en la historia de la filosofía con el título más bonito. Se los llama «idealismo». El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido fabricados sobre el planeta. Por sí solo bastaría para justificar y consagrar ante el Universo la existencia del conti-

nente europeo. En esa ejemplar construcción alcanza su máxima altitud el pensamiento moderno. Porque, en verdad, toda la filosofía moderna es idealismo. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no era filosofía.

Con audacia y constancia gigantes, durante cuatro siglos, el hombre blanco de Occidente ha explorado el mundo desde el punto de vista idealista. Ha cumplido hasta el extremo su misión, ensayando todas las posibilidades que él incluía. Y ha llegado hasta el fin —ha llegado a descubrir que era un error—. Sin esa magnífica experiencia de error, una nueva filosofía sería imposible; pero, viceversa, la nueva filosofía —y la nueva vida— sólo puede tener un lema cuya fórmula negativa suene así: superación del idealismo.

De ser la fórmula más exacta de cultura, todo gran punto de vista pasa por agotamiento a ser una fórmula de incultura. Porque cultura, en su mejor sentido, significa creación de lo que está por hacer, y no adoración de la obra una vez hecha.

Toda obra es, frente a la actividad creadora, materia inerte y limitada. Así el idealismo, un tiempo nombre de empresas y hazañas peligrosas, se ha convertido en un fetiche de la beatería cultural, de los negros de la cultura. Las vagas resonancias de tan bella palabra provocan en la gente de retaguardia deliquios estáticos.

Conviene, pues, advertir que el término «idealismo», en su uso moderno, tan poco semejante al antiguo, tiene uno de estos dos sentidos estrictos:

Primero. Idealismo es toda teoría metafísica donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo le son dados sus estados subjetivos o «ideas». En tal caso, los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto —individual o abstracto—. La realidad es ideal. Este modo de pensar es incompatible con la situación presente de la ciencia filosófica, que encuentra en pareja afirmación un error de hecho. El idealismo de «ideas» no es sino subjetivismo teórico.

Segundo. Idealismo es también toda moral donde se afirma que valen más los

«ideales» que las realidades. Los «ideales» son esquemas abstractos donde se define cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los «ideales» serán extractos de la subjetividad. El idealismo de los «ideales» es subjetivismo práctico.

IV

DIME lo que prefieres y te diré quién eres. Toda predilección es auténtica confesión. El hecho de que Kant, dando voz a la secreta tradición de su raza, se resuelva a hacer de la reflexividad substrato del universo, nos pone de manifiesto el arcano mecanismo del alma alemana. ¡Hay tantas otras formas de realidad más obvias que ésta! ¿Por qué preferirla? Hay la realidad de lo sensible, la *facies mundi* que decía Spinoza, hay la realidad inmaterial de los números que escapa a la mano y al ojo, pero tanto mejor se deja prender por la razón, hay la realidad del espíritu espontáneo... Armado de suspicacia Kant

pasa a la vera de todo eso con indómito desdén, y como el unicornio sólo se inclina ante la mujer, cede sólo ante la realidad que se da cuenta de sí misma, la conciencia de reflexión.

Nótese el problema psicológico que la reflexividad plantea. Para que la conciencia se dé cuenta de sí misma es menester que exista; es decir, hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de sí misma. Esta conciencia irreflexiva que ve, que oye, que piensa, que ama, sin advertir que ve, oye, piensa y ama, es la conciencia espontánea y primaria. El darnos cuenta de ella es una operación segunda que cae sobre el acto espontáneo y la aprisiona, lo comenta, lo diseca. Ahora bien: ¿a cuál de estas dos formas de conciencia corresponde la hegemonía? ¿Dónde carga nuestra vida su peso decisivo, en la espontaneidad o en la reflexividad?

La psique alemana y la española son dos máquinas que funcionan de manera muy distinta. Observemos lo que pasa en ambas cuando una excitación del contorno llega a ellas y reciben una impresión.

¿Quién es más impresionable, el alemán o el español? La pregunta es equívoca porque de cualquiera de ellos podemos decir que es más impresionable que el otro. El español es más fácilmente impresionable; el alemán, más hondamente impresionable. Ante una excitación el español reacciona más pronto y reacciona ante estímulos más sutiles. El alemán responde tardamente y muchas excitaciones pasan para él desapercibidas. En cambio, cuando el alemán reacciona lo hace todo él.

Imaginemos dos esferas, A y B, que fuesen de materia sensible. Sensibilidad es en A una actividad distinta que en B. Cuando del exterior llega una excitación a un punto de la esfera española A, sentir es para ella conmoverse ese punto, y por sí mismo, como si él solo fuese la esfera toda, responder hacia el contorno. En la esfera alemana B, al ser herido un punto no vibra convulsivamente como en A; su irritabilidad es inferior; pero, en cambio, propaga elásticamente su estado a los demás puntos de la esfera. Es ésta, pues, en su integridad, quien se impresiona, y la

respuesta hacia afuera proviene del volumen esférico integral.

En el primer caso el sentir consiste en la simple recepción del estímulo con toda su intensidad, calidad y pureza. La reacción es automática como un movimiento reflejo. En el segundo caso, sentir es articular la impresión primaria con todo el resto de la intimidad, y la reacción, más bien que respuesta al estímulo singular, será un compromiso entre éste y todo lo demás que el sujeto encierra y es. Aquí la impresión queda reducida a un factor mínimo y todo lo pone la reflexión.

Esta contraposición esquemática nos permite deslizar una mirada en lo recóndito de dos organizaciones psicológicas diversas. El español es un haz de reflejos; el alemán una unidad de reflexiones. Aquél vive en un régimen de descentralización espiritual, y su yo es, en rigor, una serie de yos, cada uno de los cuales funciona en su momento sin conexión ni acomodo con el resto de ellos. El alemán vive centralizado; cada uno de sus actos viene a ser como el escorzo de toda su persona,

que se halla en él presente y activa.

Las virtudes y defectos de ambas razas proceden de esta opuesta constitución de su aparato psíquico. Vano será buscar en el español cohesión y solidaridad íntimas. Resbala por la vida en una existencia, por decirlo así, puntiforme, hecha toda de momentos discontinuos. En cambio, si tomamos aislado cada uno de esos momentos, nos sorprenderá la gracia y la impulsividad de su conducta. A lo que debemos renunciar es a hallar concordancia entre dos momentos sucesivos. La insolidaridad nacional de nuestro pueblo, no es más que la proyección en el plano histórico de la insolidaridad del individuo consigo mismo. El *yo* del español es plural, tiene un carácter colectivo y designa la horda íntima.

Inversamente es el alma alemana, sobremanera elástica y solidaria. El momento inicial de la impresión en que un punto de su periferia se encuentra solo frente a frente del mundo, le produce terror. No se siente fuerte sino cuando la impresión ha sido arropada, amparada por todo el resto del alma. Decía Federico Alberto Lange

que un boticario alemán no puede machacar en su mortero si antes no se ha puesto bien en claro lo que ese acto representa en el sistema del universo. De aquí la inevitable lentitud del *tempo* vital que caracteriza la existencia alemana. Es incapaz de acertar en el *presto* de la improvisación; su alma tardígrada se moviliza lentamente, y es como una caravana donde no parte el primer camello mientras no está apercibido el último.

Tácita o paladinamente, la vida de cada ser es un ensayo de apoteosis. De lo que en nosotros hallamos mejor, quisiéramos hacer lo óptimo del universo. Según Voltaire, si un pavo real pudiera hablar, diría que tiene alma, y que ese alma está en su cola. La filosofía de Kant es una gigantesca apología de la reflexión y una diatriba contra todos los primeros movimientos. En lógica descalifica a la percepción, que es un acto primario de la conciencia. Lo que ella contiene no será conocimiento; éste empieza donde la reflexión se apodera de lo percibido y, descuartizándolo, lo reorganiza según los principios del entendi-

miento, que son formas subjetivas o, como las llama también, «determinaciones de la reflexión». — *Reflexionsbestimmungen* —. En ética deniega el atributo de bondad a todo acto espontáneo, a todo sentimiento que emerge autóctono del fondo personal. Como la percepción en el conocimiento, la emoción en moral debe ser paralizada, examinada, y sólo será honesta cuando la razón reflexiva le haya dado su visto bueno, elevándola al rango de «deber». Una misma acción será mala si es querida espontáneamente por ella, y buena cuando la reflexión la ha investido con la forma o uniforme de «deber».

Dondequiera vemos a Kant suspender toda espontaneidad, como si ella fuese sólo una infra-vida, y empezar a vivir de esa actividad segunda que es la reflexividad. Sin que ello rompa la unidad de la psique alemana, descubrimos que en Kant el yo espontáneo es como un menor de edad, siempre acompañado de un yo pedagogo. Y lo más curioso del caso es que Kant cree que el espontáneo es este último, invirtiendo escandalosamente los términos.

Ahora bien, en esta tergiversación consiste esencialmente la pedantería. Pedante es quien de la reflexión se hace una espontaneidad.

En esta famosa pedantería radica la fuerza mental de los alemanes. Porque ciencia es, ineludiblemente, reflexión. Quien no se contente con ser un hombre de mundo y quiera ser un hombre de ciencia habrá de hacerse por fuerza un poco pedante, es decir, un poco alemán.

El espíritu de Kant se estremece con vago terror ante lo inmediato, ante todo lo que es simple y clara presencia, ante el *ser en sí*. Padece ontofobia. Cuando la realidad radiante le cerca, siente la necesidad de abrigo y coraza para defenderse de ella. En los *Nibelungos* de Hebbel, cuando Brunilda llega a las tierras claras de Borgoña desde su patria, donde reside una noche eterna, dice:

No puedo acostumbrarme a tanta luz.
Me hace daño, me parece como si estuviese desnuda.
Como si ningún vestido fuera suficientemente tupido.

Esta sensación de cósmico pavor ha

hecho que, desde Kant, la filosofía alemana deje de ser filosofía del ser y se convierta en filosofía de la cultura. La cultura es el traje que Brunilda solicita para defender su desnudez, es la reflexión que pretende sustituír a la vida. La egregia faena del idealismo transcendental lleva una intención defensiva y se parece un poco a la del gusano que de su propia saliva urde un capullo aislador. La vida de un alemán es siempre más sencilla que la de otro europeo cualquiera. Esto es tan verdad como la viceversa; los pensamientos de un europeo cualquiera son siempre más sencillos que los de un alemán. Este acertará en la ciencia y se equivocará en la existencia, incapaz de apresar prontamente la gracia transeúnte.

Hay en las *Memorias de Madame Recamier* una anécdota que recomiendo a la atención de mis amigos alemanes. Esta mujer, la más hermosa de su tiempo, había impuesto dondequiera ese imperio automático que logra la belleza con su mera presencia. Inglaterra le había hecho una recepción oficial —sólo porque era de rostro

divino—. Chamisso cuenta que en una isla del mar del Sur sorprendió a unos indígenas rindiendo culto a una imagen. Al acercarse, vió que se trataba de un retrato de Madame Recamier arribado a la isla no se sabe cómo. Una mañana, hallándose en los baños de Plombières, le entregan la tarjeta de un alemán. No era la hora habitual de recibir, pero el tudesco rogaba con insistencia que Madame Recamier le permitiese verla, otorgándole así un honor que ambicionaba sobremanera. Habituada Madame Recamier a tales homenajes insistentes, no halló en ello nada de extraño y recibió al alemán, que era un joven de muy buen aire. El visitante, después de saludarla, se sentó y se puso a contemplarla en silencio. Esta muda admiración, halagüeña, pero embarazosa, amenazaba prolongarse. Madame Recamier se aventura a inquirir si algún compatriota del joven le había hablado de ella y a esta circunstancia se debía el deseo que de verla había manifestado.

—No, señora —repuso el joven alemán—; nadie me ha hablado nunca de

usted; pero habiendo oído que se hallaba en Plombières una persona que lleva un nombre célebre, no hubiera querido, por nada del mundo, volver a Alemania sin haber contemplado una mujer tan próxima al ilustre doctor Recamier y que lleva su nombre.

V

HE intentado que penetremos en el alma de Kant, como los israelitas en Jericó: aproximándonos a ella en rodeos concéntricos y dando al aire un vario son de trompetas que distraiga al señor de la fortaleza y nos permita sorprenderlo. Pero ahora llega el instante ineludible de cargar hasta el fondo e invadir el centro mismo de ese espíritu gigante y poderoso.

Los primeros movimientos son torpes, inseguros en el alemán. Está dotado, en cambio, de una reflexión atlética. No nos extraña, pues, que haga de ésta el sostén de su universo. Mas para ello existe otra razón de muy superior rango. Kant desdeña todo primer movimiento, porque en

él no se mueve el alma por sí misma, sino que es movida por los objetos. Al ver, al oír, al desear, *on n'agit pas, on est agi*. La conciencia primaria es receptiva, y la recepción es pasividad. La actividad del sujeto no comienza hasta que entra en juego la reflexión. En ésta el sujeto vive por su propia cuenta, de sus fondos enérgicos —compara, organiza, decide—; en suma, actúa. Tanto vale, pues, decir que el alemán posee una recia facultad de reflexión, como decir que el yo alemán es superlativamente activo. Aquí tropezamos con el resorte último que pone en marcha el kantismo y, en general, toda la filosofía alemana.

Cuanto hemos dicho hasta ahora resulta externo y adjetivo en comparación con esta nueva nota de soberano activismo. Sólo mirados desde este carácter definitivo adquieren su verdadero valor, su justo sentido los restantes atributos. Así la suspicacia aparecerá ahora como una mera tintura histórica y ocasional. Kant es suspicaz, no porque nativamente lo sea, sino a fuer de hombre moderno. Su cautela, su burgue-

sismo y ese extraño *pietinément* ante lo real cobran, a la postre, un cariz inverso y se revelan súbitamente como ardides de guerra. Yo no sé si se me entenderá bien; pero creo que un hombre del Sur, dueño de algún olfato, no puede menos de husmear en el *magister* Kant el tufo del eterno vikingo que en un medio incompatible busca la única salida franca a su temperamento extemporáneo.

Más aún que el criticismo, caracteriza a Kant en la historia de la filosofía el haber hecho de la ética una pieza esencial en el sistema ideológico. Si de los libros éticos griegos nos trasladamos al de Kant, pronto advertimos en el cambio de tono el cambio de espíritu. Desde la *Crítica de la Razón Práctica* hablar de moral es ya prejuzgar la cuestión, tomándola en un temple trágico y terrible. Cuando hoy decimos «inmoral» sentimos algo violento y capaz de poner espanto en el ánimo, como si viéramos ya a toda la sociedad aniquilando al así calificado y, sobre todo, al firmamento derrumbándose sobre él para aplastarlo. La ética en Kant se hace paté-

tica y se carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología. ¡Cuán otra tonalidad gozaba en el mundo antiguo! En vez de «moral» e «inmoral», se decía lo laudable, lo vituperable. El deber en el estoico era το καθῆκον, lo decente, το κατόρθωμα, lo correcto. Diríase que para el mundo antiguo la moral empieza en el plano superfluo de las finuras vitales, que es una destreza y como una gracia más de la persona, pero no un sino trágico y elemental de la vida. Se trata sencillamente de fijar el régimen más certero de la conducta, a fin de que nuestra existencia sea intensa, armoniosa y ornada. «Busca el arquero con los ojos un blanco para sus flechas, y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas?» Con este ademán deportivo comienza Aristóteles la *Moral a Nicómaco*, y da al viento gentilmente su dardo vital.

La Lógica o Metafísica de Kant culmina en su ética. No es posible entender aquéllas sin ésta. Ahora bien: la ética no es filosofía del ser, sino de lo que debe ser. La perenne tradición clásica encuentra entre las cosas que son algunas tan perfectas

que les reconoce esa dignidad y como segunda potencia del ser, que consiste en «deber ser». De esta manera queda «lo que debe ser» incluído en el ámbito ingente de lo que es y el pensamiento ético se subordina al lógico o metafísico. Pero he aquí que Kant proclama el *Primado de la Razón práctica sobre la teórica.* ¿Qué quiere decir esto? Hasta él la razón había sido sinónimo de teoría, y teoría significa contemplación del ser. En cuanto teoría, la razón gravita hacia la realidad, la busca escrupulosamente, se supedita humilde a ella. Dicho de otra manera, lo real es el modelo y la razón la copia. Pensar es aceptar. Mas como la realidad no es razón, estará ésta condenada a recibir la norma y la ley de un ajeno poder i-racional o a-racional, incongruente con ella. Este es el momento en que Kant arroja la máscara. Por detrás de su primer gesto cauteloso se resuelve a la audacia sin par de declarar que mientras la razón sea mera teoría, pulcra contemplación, la razón será irracional. La razón verdadera sólo puede recibir la ley de su propio fondo, autonó-

micamente; sólo puede ser razón de sí misma, y en lugar de atender a la realidad irracional —por tanto, siempre precaria y problemática— necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón. Ahora bien; esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. No hay más razón auténtica que la práctica. El conocimiento deja de ser un pasivo espejar la realidad y se convierte en una construcción. Eso que vulgarmente se llama realidad es mero material caótico y sin sentido que es preciso esculpir en cuerpo de universo.

No creo que en toda la historia humana se haya ejecutado una inversión más osada que ésta. Kant la llama su «hazaña copernicana». Pero, en rigor, es mucho más. Copérnico se limita a sustituír una realidad por otra en el centro cósmico. Kant se revuelve contra toda realidad, arroja su máscara de *magister* y anuncia la dictadura.

De contemplativa la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del

deber ser. Conocer no es copiar, sino, al revés, decretar. «En vez de regirse el entendimiento por el objeto, es el objeto quien ha de regirse por el entendimiento.» Consideraba Platón que el filósofo no es más que un *filotheamon*, un amigo de mirar. Para Kant el pensamiento es un legislador de la Naturaleza. Saber no es ver, sino mandar. La quieta verdad se transforma en imperativo.

Nosotros, gente mediterránea y, por lo tanto, contemplativa, quedaremos siempre estupefactos viendo que Kant, en vez de preguntarse: ¿cómo habré yo de pensar para que mi pensamiento se ajuste al ser?, se hace la opuesta pregunta: ¿cómo debe ser lo real para que sea posible el conocimiento, es decir, la conciencia, es decir, Yo? *. La actitud de la inteligencia pasa de humilde a conminatoria. Entonces nos acordamos de los magníficos bárbaros blan-

* Véase sobre Fichte el reciente libro de Heinz Heimsoeth *Fichte* (1923), tal vez el único bueno que hasta ahora existe sobre tan difícil filósofo. En qué medida este prurito reformista de lo real sea común a toda la época moderna puede verse en mi ensayo *El ocaso de las revoluciones* del volumen *El tema de nuestro tiempo.*

cos que irrumpieron un día las glebas blandas e irradiantes del Sur. Eran un tipo nuevo de hombres que, como dice Platón de los Escitas, se caracterizaban por su ímpetu —θύμος—. Con ellos entra en la Historia un principio nuevo, al cual se debe la existencia de Europa; la voluntad personal, el sentido de la independencia autónoma frente al Estado y al Cosmos. Bajo su influjo, la vida, que era clásicamente una *acomodación* del sujeto al Universo, se convierte en *reforma* del Universo. La posición pasiva queda abolida y existir significa esforzarse. Dondequiera que la pura inspiración germánica sopla germina un principio activista, dinámico, voluntarista. A la física de Descartes, que es inerte geometría, Leibnitz agrega la noción de fuerza —*vis, impetus, conatio*—. La realidad no es cosa, sino afán. Y del seno de Kant, como el fruto revelador de la simiente, va a emerger frenético Fichte sustentando paladinamente que la filosofía no es contemplación, sino —*aventura, hazaña, empresa*— *Tathandlung*.

He aquí lo que yo llamo una filosofía

de vikingo. Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras éste se oculta un humano, demasiado humano yo «quiero».

Abril-1924.

ACABÓSE DE IMPRIMIR LA PRIMERA EDI-
CIÓN DE ESTE LIBRO EN LOS TALLERES
TIPOGRÁFICOS DE G. HERNÁN-
DEZ Y GALO SÁEZ, MESÓN
DE PAÑOS, 8, MADRID,
EL DÍA 5 DE
JUNIO DE
1929

Para una topografía de la soberbia española

(Breve análisis de una pasión)

DESDE hace años, la pleamar del estío me empuja hacia la tierra vasca. Y siempre, al renovar el contacto con esta fuerte raza, surge en mí el mismo proyecto: escribir algo sobre la soberbia española. Por la ruta que de Castilla conduce a Vasconia se encuentra en Castil de Peones, poco antes de Briviesca, la primera casa vasca. Es un cubo de piedra sin más adorno que un alero y un escudo. Parece el alero premeditado exclusivamente para guarecer el escudo. ¿Qué razón hay para que una y otra vez, al sesgar por delante de esta arquitectura, reaparezca en mi meditación el tema de la soberbia española?

No se trata de una mera asociación de

ideas, como tal caprichosa y privada. Entre la idea de la soberbia española y la imagen plástica de la casa hidalga vascongada actúan claras conexiones llenas de sentido que es interesante escrutar y describir.

La soberbia es nuestra pasión nacional, nuestro pecado capital. El hombre español no es avariento como el francés, ni borracho y lerdo como el anglosajón, ni sensual e histriónico como el italiano. Es soberbio, infinitamente soberbio. Esta soberbia adquiere en algunas regiones peninsulares, sobre todo en Vasconia, formas extremas que no carecen de grandeza trascendente. El breve análisis que sigue puede servir de contribución para que un día se haga la topografía de la soberbia española. Este vicio étnico se extiende por todo el territorio modulado en los giros más diversos, sólo aparente en unas tierras, sólo subterráneo en otras. Pero yo creo que en el pueblo vasco se encuentra su fórmula más pura y como clásica. El que ha visto bien la soberbia vasca tiene una clave para penetrar en las demás soberbias peninsulares y puede abrir la paterna que cierra los sótanos de la historia de España.

Mas ¿qué es la soberbia?

El ingreso más fácil a la anatomía de la soberbia se obtiene partiendo de un fenómeno que, con mayor o menor frecuencia, se produce en todas las almas. Averigua un artista que otro se tiene o es tenido por superior a él. En algunos casos, tal averiguación no suscita en su interior ningún movimiento pasional. Esa superioridad sobre él que el prójimo se atribuye a sí mismo u otros le reconocen se encuentra como prevista en su ánimo; con más o menos claridad, se sentía de antemano inferior a aquel otro hombre. La valoración de éste que ahora halla declarada en el exterior coincide con la que, tal vez informulada, existía dentro de sí. Su espíritu se limita a tomar noticia consciente de esa jerarquía y aceptar el rango supeditado que cree corresponderle.

Pero en otros casos, el efecto que aquella averiguación produce es muy distinto. El hecho de que el otro artista se tenga o sea tenido en más que él produce una revolución en sus entrañas espirituales. La pretendida superioridad de aquel prójimo era cosa con que en su intimidad no se había contado; al contrario, era él quien en su interior se tenía por superior. Tal vez no se había nunca formulado claramente a sí mismo esta relación jerárquica entre sí y el otro. Pero el choque con el nuevo hecho descubre que preexistía dentro de él una convicción taxativa en este punto. Ello es que experimenta, por lo pronto, una sorpresa superlativa, como si de repente el mundo real hubiese sido falsificado y sustituído por una pseudo-realidad. La contradicción entre la que él cree verdadera relación jerárquica y la que ve afirmada por los otros es tal, que si aceptase ésta sería como aceptar la propia anulación. Porque él atribuía a las dotes artísticas de su persona cierto rango de valor comparativamente al otro artista. Ver que éste se tiene en más es, a la par, sentirse disminuído en su ser. De aquí que la raíz misma de su individualidad sufra una herida «aguda» que provoca un sacudimiento de toda la persona. Su energía espiritual se concentra como un ejército, y en protesta contra esa pseudo-realidad ejecuta una íntima afirmación de sí mismo y de su derecho al rango disputado. Y como los gestos que expresan las emociones son siempre simbólicos y una especie de pantomima lírica, el individuo se yergue un poco mientras íntimamente reafirma su fe en que vale más que el otro. Al sentimiento de creerse superior a otro acompaña una erección del cuello y la cabeza—por lo menos, una iniciación muscular de ello—que tiende a hacernos físicamente más altos que el otro. La emoción que en este gesto se expresa es finamente nombrada «altanería» por nuestro idioma.

Fácilmente se habrá reconocido en esta descripción lo que suele denominarse un movimiento de soberbia. En él nuestro ánimo se revuelve y subleva contra una realidad que anula la estimación en que nosotros nos teníamos. Esa realidad nos parece fraudulenta, absurda, y con ese movimiento interior tendemos a borrarla y corregirla, al menos en el ámbito de nuestra conciencia.

Sin embargo, ese movimiento no es propiamente soberbia. La prueba de ello no ofrece dificultad. Supóngase que esa protesta del individuo contra la supremacía de valor que otro se atribuye sea justa y fundada en razón. Nadie hablará entonces de soberbia; será más bien la natural indignación provocada por la ceguera de otro u otros que se obstinan en subvertir una jerarquía evidente. Ciertamente que en el soberbio esos movimientos son de una frecuencia anómala; mas por sí mismos no son la soberbia.

La ventaja que su descripción nos proporciona es situarnos inmediatamente ante la zona psíquica donde la soberbia brota. En efecto, esas íntimas sublevaciones del «amor propio» nos revelan que en el último fondo de nuestra persona llevamos sin sospecharlo un complica-

dísimo balance estimativo *. No hay persona de nuestro contorno social que no esté en él inscrita juntamente con el logaritmo de su relación jerárquica con nosotros. Por lo visto, apenas sabemos de un prójimo, comienza tácitamente a funcionar la íntima oficina: sopesa el valor de aquél y decide si vale más, igual o menos que nuestra persona.

Cuando arrojamos objetos de varia densidad en un líquido, quedan a poco colocados en distinto nivel. Esta localización resulta del dinamismo que unos sobre otros ejercen. Imagínese que los objetos gozasen de sensibilidad. Sentirían su propio esfuerzo que los mantiene a mayor o menor altura; tendrían lo que podemos llamar un «sentimiento del nivel».

Pues bien, entre los ingredientes que componen nuestro ser, es ese sentimiento del nivel uno de los decisivos. Nuesto modo de comportarnos, lo mismo entre los hombres que en la soledad, depende del nivel humano que en nuestra última sinceridad nos atribuyamos. Muy especialmente el carácter de una sociedad dependerá del modo de valorarse a sí mismos

* Llamo «estimativo» a todo lo que se refiere a los valores y a la valoración. Con ello reanudo una excelente tradición que inicia nuestro Séneca y siguen los «estoicos» del siglo XVI.

los individuos que la forman. Por eso podría partir de aquí, mejor que de otra parte, una caracterología de los pueblos y razas.

Y hay dos maneras de valorarse el hombre a sí mismo radicalmente distintas. Nietzsche lo vió ya con su genial intuición para todos los fenómenos estimativos. Hay hombres que se atribuyen un determinado valor—más alto o más bajo—mirándose a sí mismos, juzgando por su propio sentir sobre sí mismos. Llamemos a esto valoración espontánea. Hay otros que se valoran a sí mismos mirando antes a los demás y viendo el juicio que a éstos merecen. Llamemos a esto valoración refleja. Apenas habrá un hecho más radical en la psicología de cada individuo. Se trata de una índole primaria y elemental que sirve de raíz al resto del carácter. Se es de la una o de la otra clase desde luego, «a nativitate». Para los unos, lo decisivo es la estimación en que se tengan; para los otros, la estimación en que sean tenidos. La soberbia sólo se produce en individuos del primer tipo; la vanidad, en los del segundo.

Ambas tendencias traen consigo dos sentidos opuestos de gravitación psíquica. El alma que se valora reflejamente pondera hacia los demás y vive de su periferia social. El alma

que se valora espontáneamente tiene dentro de sí su propio centro de gravedad y nunca influyen en ella decisivamente las opiniones de los prójimos. Por esta razón no cabe imaginar dos pasiones más antagónicas que la soberbia y la vanidad. Nacen de raíces inversas y ocupan distinto lugar en las almas. La vanidad es una pasión periférica que se instala en lo exterior de la persona, en tanto que el soberbio lo es en el postrer fondo de sí mismo.

Conviene, sin embargo, evitar una mala inteligencia. El hombre que se valora espontáneamente no tomará en cuenta la estimación que a los demás merece; pero esto no quiere decir que para valorarse no atienda a lo que valen los demás. La valoración espontánea puede muy bien ser humilde, y desde luego puede ser justa, delicada, certera. El individuo se atribuye un rango en vista del que juzga corresponder al prójimo.

Al llegar a esta altura del análisis divisamos con perfecta claridad lo que es la soberbia: un error por exceso en el sentimiento de nivel. Cuando este error es imitado y se reduce a nuestra relación jerárquica con uno u otro individuo, no llega a colorear el carácter de

la persona. Pone sólo en ella unos puntos de soberbia, pero no la convierte en un hombre soberbio. Cuando el error es constante y general, el individuo vive en un perpetuo desequilibrio de nivel; los movimientos antes descritos son incesantes, y como las emociones, dada su fuerza expresiva, tienen sobre el cuerpo un poder plasmante, escultórico, el gesto de engreimiento se hieratiza en la persona y le presta un hábito altanero.

Es, pues, la soberbia una enfermedad de la función estimativa. Ese error persistente en nuestra propia valoración implica una ceguera nativa para los valores de los demás. En virtud de una deformación originaria, la pupila estimativa, encargada de percibir los valores que en el mundo existen, se halla vuelta hacia el sujeto, e incapaz de girar en torno, no ve las calidades del prójimo. No es que el soberbio se haga ilusiones sobre sus propias excelencias, no. Lo que pasa es que a toda hora están patentes a su mirada estimativa los valores suyos, pero nunca los ajenos. No hay, pues, manera de curar la soberbia si se la trata como una ilusión, como un alucinamiento. Cuanto se diga al soberbio será menos evidente que lo que él está viendo con perfecta claridad dentro de sí.

Sólo métodos indirectos cabe usar. Hay que tratarlo como a un ciego.

Lo contrapuesto a la soberbia es, más que la humildad, la abyección. El hombre abyecto es el que no se estima a sí mismo; su pupila estimativa no percibe siquiera los valores ínfimos anejos a toda persona humana. Será, pues, inútil exigir de él dignidad de conducta; un acto digno le parecería un fraude, una torpe vanidad, porque le invitaría a estimarse a sí mismo, a él que se desprecia de modo tan integral.

Oriunda la soberbia de una ceguera psíquica para los valores humanos que no estén en el sujeto mismo, es síntoma de una general cerrazón espiritual. Supone una psicología en que se da exagerada la tendencia a gravitar el alma hacia dentro de sí misma, a bastarse a sí misma. Con agudo diagnóstico, se llama vulgarmente a la soberbia «suficiencia». El puro soberbio se basta a sí mismo, claro es que porque ignora lo ajeno. De aquí que las almas soberbias suelan ser herméticas, cerradas a lo exterior, sin curiosidad, que es una especie de activa porosidad mental. Carecen de grato abandono y temen morbosamente al ridículo. Viven en un perpetuo gesto anquilosado, ese gesto de gran señor,

esa «grandeza» que a los extranjeros maravilla siempre en la actitud del castellano y del árabe.

Las razas soberbias son consecuentemente dignas, pero angostas de caletre e incapaces de gozarse en la vida. En cambio, su compostura será siempre elegante. La actitud de «gran señor» consiste simplemente en no mostrar necesidad y urgencia de nada. El plebeyo, el burgués son «necesitados»; el noble es el suficiente. El abandono infantil con que el inglés viejo se pone a jugar; la fruición sensual con que el francés maduro se entrega a la mesa y a Venus, parecerán siempre al español cosas poco dignas. El español fino no necesita de nada.

Por esta razón es nuestra raza de tal manera misoneísta. Aceptar desde luego una novedad nos humillaría, porque equivale a reconocer que antes no éramos perfectos, que fuera de nosotros quedaba aún algo bueno por descubrir. Al español castizo toda innovación le parece francamente una ofensa personal. Esto lo advertimos a toda hora los que nos esforzamos por refrescar un poco el repertorio de ideas alojadas en las cabezas peninsulares. La teoría de Einstein se ha juzgado por mu-

chos de nuestros hombres de ciencia no como un error—no se han dado tiempo para estudiarla—, sino como una avilantez. Cuando yo sostengo que el siglo XX posee ya un tesoro de nuevas ideas y nuevos sentimientos, sé que casi nadie se parará a meditar con alguna precisión sobre el contenido concreto de mis afirmaciones; en vez de esto se produce en torno a mis palabras una sublevación de irritadas soberbias que me divierte mucho contemplar.

Pero con todo esto no queda definida la forma específica de la soberbia española. El soberbio practica un solipsismo estimativo: sólo sabe descubrir en sí mismo valores, calidades preciosas, cosas egregias. En el prójimo no las ve nunca. Pero este egoísmo de la apreciación puede a su vez tener fisonomías muy diversas, según la clase de valores que, aun sin salir del yo, tienda a preferir. Por ejemplo, habrá una soberbia que se funda en creerse uno el hombre más inteligente, o el más justo, o el más bravo, o el más sensible al arte. Talento, justicia, valentía, exquisitez de gusto son, sin duda, valores de primera categoría que se realizan en el esfuerzo cultural del hombre. En ellos cabe un más y un menos. No son dotes elementales y genéricas que todo hombre trae consigo

por el mero hecho de nacer, sino calidades raras, más o menos insólitas, que el cultivo, la voluntad y el trabajo perfeccionan y depuran.

Imagínese ahora un hombre no sólo aquejado de la ceguera para las virtudes del prójimo, sino que, aun dentro de sí mismo, no rinde acatamiento a esos valores máximos; sino que estima exclusivamente las calidades elementales adscritas genéricamente a todo hombre. ¿Se advierte la curiosa inversión de la perspectiva moral y social que esto trae consigo? Pues ésta es la soberbia vasca.

El vasco cree que por el mero hecho de haber nacido y ser individuo humano vale ya cuanto es posible valer en el mundo. Ser listo o tonto, sabio o ignorante, hermoso o feo, artista o torpe, son diferencias de escasísima importancia, apenas dignas de atención si se las compara con lo que significa ser individuo, ser hombre viviente. Yo supongo que el nivel del mar debe sentir parejo menosprecio hacia las montañas. ¿Qué importan los 8 ó 9.000 metros de altitud sobre el nivel del mar en comparación con la distancia que media entre él y el centro de la tierra? Todas las excelencias y perfecciones de los hombres que se elevan sobre la superficie de lo elemental humano, del

mero existir y alentar, son mísera excrecencia negligible. Lo grande, lo valioso del hombre es lo ínfimo y aborigen, lo subterráneo, lo que le pone en pie sobre la tierra. Ahora bien, como la historia es principalmente concurso, y disputa, y emulación para conseguir esas perfecciones superfluas y «superficiales»—el saber, el arte, el dominio político, etc.—, no es de extrañar que la raza vasca se haya interesado tan poco en la historia.

Es curioso que en Rusia ha traslucido siempre una sensibilidad parecida. La religión de Tolstoy no es sino eso. Lo mejor del hombre es lo ínfimo; por esto, entre las clases sociales lo más perfecto, lo más «evangélico» es el muyik. Sólo es digno de saberse lo que el muyik es capaz de saber. En una novela de Andreiev, el mozo virtuoso se siente avergonzado de serlo ante una prostituta y cree obligado descender hasta su nivel, precisamente para elevarse verdaderamente.

Sin embargo, a esta inversión de la perspectiva en la apreciación de los valores no llega el alma rusa por soberbia, sino merced a una peculiar sensibilidad cósmica y religiosa que revela la filiación asiática del mundo eslavo.

En el vasco, la afirmación que cada sujeto

hace de sí mismo fundado en los valores ínfimos humanos carece de todo fondo y atmósfera ideológicas o religiosas. Es una afirmación que se nutre exclusivamente de la energía individual, que vive en seco de sí misma y equivale a una declaración audaz de democracia metafísica, de igualitarismo transcendente. ¡Quién duda de que esta actitud ante la vida rezuma un bronco sabor de grandeza, bien que satánica! Porque no se trata de una igualdad amorosa—yo dudo mucho que pueda existir en el mundo un igualitarismo nacido del amor, que es por esencia gran arquitecto de jerarquías, gran organizador de los cercas y los lejos, de proximidades y distancias—. Como cada individuo goza de las calidades elementales humanas, sobre todo del simple existir, valor supremo en este sistema de estimaciones, no puede admitir que haya otro superior a él. En rigor, dentro de su mundo hermético y solipsista—cada vasco vive encerrado dentro de sí mismo como un crustáceo espiritual—es el superior y aun el único. Pero esto hace imposible toda jerarquía interindividual, y entonces se opta para los efectos de la relación social—que es mínima en el vasco—, se acepta rencorosamente como el mal menor, un «¡todos iguales!», ese terrible,

negativo, destructor «¡todos iguales!» que se oye de punta a punta en la historia de España si se tiene fino oído sociológico.

Esta democracia negativa es el natural resultado de una soberbia fundada en los valores ínfimos. Me ha parecido justo localizarla en el pueblo vasco, que es donde se da más clara y a la vez más limpia y enteriza. De los grupos étnicos peninsulares sólo el vasco, a mi juicio, conserva aún vigorosas las disciplinas internas de una raza no gastada. Es el único rincón peninsular donde aún se encuentra una ética sana y espontánea. Las almas de Vasconia son pulcras y fuertes. En el resto de España hallamos la misma soberbia, pero embadurnada y rota.

Esta manera de soberbia es una potencia antisocial. Con ella no se puede hacer un gran pueblo, y conduce irremediablemente a una degeneración del tipo humano, que es lo acontecido en la raza española. Incapaz de percibir la excelencia del prójimo, impide el perfeccionamiento del individuo y el afinamiento de la casta. Para mejorar, es preciso antes admirar la perfección forastera. Los pueblos vanidosos—como el francés—tienen la enorme ventaja de estar siempre dispuestos a una admiración de lo

egregio, que trae consigo el deseo de alcanzar para sí la nueva virtud y ser a su vez admirado. Por esta razón Francia ha sufrido menos horas de decadencia que ningún otro pueblo y ha vivido siempre entrenada y presta.

La soberbia vasca—y en general española—no engendrará de sólito más que pequeños hidalgos que anidan solitarios en su cubo de piedra, como el constructor de esta casa en Castil de Peones, ni choza ni palacio, la primera de estilo vascón que se topa conforme vamos de Castilla al golfo vizcaíno [*].

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

---

[*] El análisis psicológico de que este ensayo es somero apunte puede reducirse al siguiente esqueleto de conceptos:

Valoración de sí mismo...
- Refleja....
  - Normal.
  - Anormal=Vanidad.
- Espontánea.
  - Normal.
  - Anormal=Soberbia...
    - Fundada en valores superiores.
    - Fundada en valores ínfimos=Soberbia española.

Sobre el punto de vista en las artes

Primera parte

I

La historia, cuando es lo que debe ser, es una elaboración de *films*. No se contenta con instalarse en cada fecha y ver el paisaje moral que desde ella se divisa, sino que a esa serie de imágenes estáticas, cada una encerrada en sí misma, sustituye la imagen de un movimiento. Las «vistas» antes discontinuas aparecen ahora emergiendo unas de otras, continuándose sin intermisión unas en otras. La realidad, que un momento pareció consistir en una infinidad de hechos cristalizados, quietos en su congelación, se liquida, mana y toma un andar

fluvial. La verdadera realidad histórica no es el dato, el hecho, la cosa, sino la evolución que con esos materiales fundidos, fluidificados, se construye. La historia moviliza, y de lo quieto nace lo raudo.

II

En el Museo se conserva a fuerza de barniz el cadáver de una evolución. Allí está el flujo del afán pictórico que siglo tras siglo ha brotado del hombre. Para conservar esta evolución ha habido que deshacerla, triturarla, convertirla de nuevo en fragmentos y congelarla como en un frigorífico. Cada cuadro es un cristal de aristas inequívocas y rígidas separado de los demás, isla hermética.

Y, sin embargo, no sería difícil resucitar el cadáver. Bastaría con colocar los cuadros en un cierto orden y resbalar la mirada velozmente sobre ellos—y si no la mirada, la meditación. Entonces se haría patente que el movimiento de la pintura, desde Giotto hasta nuestros días, es un gesto único y sencillo, con su comienzo

y su fin. Sorprende que una ley tan simple haya dirigido las variaciones del arte pictórico en nuestro mundo occidental. Y lo más curioso, lo más inquietante, es la analogía de esta ley con la que ha regido los destinos de la filosofía europea. Este paralelismo entre las dos labores de cultura más distantes permite sospechar la existencia de un principio general aún más amplio que ha actuado en la evolución entera del espíritu europeo. Yo no voy a alargar la aventura hasta ese remoto arcano, y me contento, por el pronto, con interpretar el gesto de seis siglos que ha sido la pintura de Occidente.

III

El movimiento supone un móvil. ¿Quién se mueve en la evolución de la pintura? Cada cuadro es una instantánea en que aparece detenido el móvil. ¿Cuál es éste? No se busque una cosa muy complicada. Quien varía, quien se desplaza en la pintura y con sus desplazamientos produce la diversidad de aspectos y estilos, es simplemente el punto de vista del pintor.

Es natural que sea así. La idea abstracta es ubicua. El triángulo isósceles, pensado en Sirio y en la Tierra, presenta idéntico aspecto. En cambio, toda imagen sensible arrastra el sino inexorable de su localización, es decir, que la imagen nos presenta algo visto desde un punto de vista determinado. Esta localización de lo sensible puede ser estricta o vaga, pero no puede faltar. La aguja de la torre, la vela marina se nos presentan a una distancia que evaluamos con práctica exactitud. La luna o la faz azul del cielo, en una lejanía esencialmente imprecisa, pero muy característica en su imprecisión. No podemos decir que se hallen a tantos y cuantos kilómetros; su localización en lontananza es vaga, pero esta vaguedad no significa indeterminación.

Sin embargo, no es la *cantidad* geodésica de distancia lo que influye decisivamente en el punto de vista del pintor, sino la *cualidad* óptica de esa distancia. Cerca y lejos, que métricamente son caracteres relativos, pueden tener un valor absoluto para los ojos. En efecto, la *visión próxima* y la *visión lejana* de que habla la fisiología no son nociones que dependan principalmente de factores métricos, sino que son más bien dos modos distintos de mirar.

IV

Si tomamos un objeto cualquiera, un búcaro, por ejemplo, y lo acercamos suficientemente a nuestros ojos, éstos convergen sobre él. Entonces, el campo visual adopta una peculiar estructura. En el centro se halla el objeto favorecido, fijado por nuestra mirada; su forma aparece clara, perfectamente definida, con todos sus detalles. En torno de él, hasta el borde del campo visual, se extiende una zona que no miramos y, sin embargo, vemos con una visión indirecta, vaga, desatenta. Todo lo que cae dentro de esta zona aparece situado detrás del objeto; por esto decimos que es su «fondo». Pero, además, todo ello se presenta borroso, apenas recognoscible, sin forma acusada, más bien reducido a confusas masas de color. Si no se tratase de cosas habituales, no podríamos decir qué son propiamente las que vemos en esta visión indirecta.

La visión próxima, pues, organiza el campo visual imponiéndole una jerarquía óptica: un núcleo central privilegiado se articula sobre

un área circundante. El objeto cercano es un héroe lumínico, un protagonista que se destaca sobre una «masa», una plebe visual, un coro cósmico en torno.

Compárese con esto la visión lejana. En vez de fijar algún objeto próximo, dejemos que la mirada quieta, pero libre, prolongue su rayo de visión hasta el límite del campo visual. ¿Qué hallamos entonces? La estructura de dos elementos jerarquizados desaparece. El campo ocular es homogéneo; no se ve una cosa mejor y el resto confusamente, sino que todo se presenta sumergido en una democracia óptica. Nada posee un perfil rigoroso; todo es fondo, confuso, casi informe. En cambio, a la dualidad de la visión próxima ha sucedido una perfecta unidad de todo el campo visual.

V

A estas diferencias en el modo de mirar es preciso agregar otra más importante.

Al mirar de cerca el búcaro, el rayo visual choca con la parte más prominente de su panza. Luego, como si este choque lo hubiese

quebrado, el rayo se dilacera en múltiples tentáculos que resbalan por los flancos de la vasija y parecen abrazar su rotundidad, tomar posesión de ella, subrayarla. Ello es que el objeto visto de muy cerca adquiere esa indefinible corporeidad y solidez propias del volumen lleno. Lo vemos de «bulto», convexo. En cambio, ese mismo objeto colocado al fondo, en visión lejana, pierde esa corporeidad, esa solidez y plenitud. Ya no es un volumen compacto, claramente rotundo, con su prominencia y sus curvos flancos; ha perdido el «bulto» y se ha hecho más bien una superficie insólida, un espectro incorpóreo compuesto sólo de luz.

La visión próxima tiene un carácter táctil. ¿Qué misteriosa resonancia del tacto conserva la mirada cuando converge sobre un objeto cercano? No tratemos ahora de violar este misterio. Es suficiente que advirtamos esa densidad casi táctil que el rayo ocular tiene y le permite, en efecto, abrazar, palpar el búcaro. A medida que el objeto se aleja, la mirada pierde su virtud de mano y se va haciendo pura visión. Paralelamente, las cosas, al distanciarse, dejan de ser volúmenes plenos, duros, compactos, y se vuelven meros entes cro-

máticos, sin resistencia, solidez ni convexidad. Un hábito milenario, fundado en necesidades vitales, hace que el hombre no considere como «cosas», en estricto sentido, más que aquellos objetos cuya solidez ofrece resistencia a sus manos. El resto es más o menos fantasma. Pues bien, al pasar un objeto de la visión próxima a la lejana, se fantasmagoriza. Cuando la distancia es mucha, allá en el confín de un remoto horizonte—un árbol, un castillo, una serranía—, todo adquiere el aspecto casi irreal de apariciones ultramundanas.

VI

Una última y decisiva observación.

Cuando a la visión próxima oponemos la lejana, no queremos decir que en ésta miremos un objeto más distante que en la primera. Mirar significa aquí, taxativamente, hacer converger los dos rayos oculares sobre un punto, que, gracias a ello, queda favorecido, ópticamente privilegiado. En la visión lejana no miramos ningún punto, antes bien, intentamos abarcar la totalidad de nuestro campo visual,

inclusos sus bordes. A este fin evitamos en lo posible la convergencia. Y entonces nos sorprende advertir que el objeto ahora percibido —el conjunto de nuestro campo visual— es cóncavo. Si estamos en una habitación, la concavidad termina en la pared frontera, en el techo, en el suelo. Este término o límite es una superficie que tiende a tomar la forma de una semiesfera mirada por dentro. Pero ¿dónde empieza la concavidad? No hay lugar a duda: empieza en nuestros ojos mismos.

De donde resulta que lo que vemos en la visión lejana es un hueco como tal. El contenido de nuestra percepción no es propiamente la superficie en que el hueco termina, sino todo él, desde nuestro globo ocular hasta la pared o hasta el horizonte.

Esta advertencia nos obliga a reconocer la siguiente paradoja: el objeto que vemos en la visión lejana no está más distante de nosotros que el visto en proximidad, sino, al revés, más cercano, puesto que comienza en nuestra córnea. En la pura visión a distancia, nuestra atención, en vez de proyectarse más lejos, se ha retraído a lo absolutamente próximo, y el rayo visual, en vez de chocar en la convexidad de un cuerpo sólido y quedar en ella fijo, pe-

netra un objeto cóncavo, se desliza por dentro de un hueco.

VII

Pues bien, a lo largo de la historia artística europea, el punto de vista del pintor ha ido cambiando desde la visión próxima a la visión lejana, y paralelamente, la pintura, que empieza en Giotto por ser pintura de bulto, se torna pintura de hueco.

Esto quiere decir que la atención del pintor sigue un itinerario de desplazamiento nada caprichoso. Primero se fija en el cuerpo o volumen del objeto, luego en lo que hay entre el cuerpo y el ojo, es decir, en el hueco. Y como éste se halla delante de los cuerpos, resulta que el itinerario de la mirada pictórica es un retroceso de lo distante—aunque cercano—hacia lo inmediato al ojo.

Según esto, la evolución de la pintura occidental consistiría en un retraimiento desde el objeto hacia el sujeto pintor.

El lector puede comprobar por sí mismo esta ley que rige el movimiento del arte pictó-

rico recorriendo cronológicamente la historia de la pintura. En lo que sigue, me limito a algunos ejemplos que son como estaciones del general itinerario.

VIII

El Quatrocento. Flamencos e italianos cultivan con frenesí la pintura de bulto. Diríase que pintan con las manos. Cada objeto aparece con inequívoca solidez, corpóreo, tangible. Lo recubre una piel pulimentada, sin poros ni nieblas, que parece deleitarse en acusar su volumen rotundo. No hay diferencia en el modo de tratar las cosas en el primer plano y en el último. El artista se contenta con representar más pequeño lo lejano que lo próximo, pero pinta del mismo modo lo uno que lo otro. La distinción de planos es, pues, meramente abstracta y se obtiene por pura perspectiva geométrica. Pictóricamente, todo en estos cuadros es primer plano, es decir, todo está pintado desde cerca. La menuda figura, allá en la lejanía, es tan completa, redonda y destacada como las principales. Parece como si

el pintor hubiera ido hasta el lugar distante donde se halla y la hubiese pintado, de cerca, lejos.

Mas es imposible ver a la vez de cerca varias cosas. La mirada próxima tiene que ir desplazándose de una en otra para hacerlas sucesivamente centro de la visión. Esto quiere decir que el punto de vista en el cuadro primitivo no es uno, sino tantos como objetos hay en él. El cuadro no está pintado en unidad, sino en pluralidad. Ningún trozo hace relación a otro; cada cual es perfecto y aparte. De aquí que el más claro síntoma para conocer si un cuadro pertenece a una u otra tendencia—pintura de bulto o pintura de hueco—sea tomar un trozo y ver si, aislado, se basta para representar con plenitud algo. En un lienzo de Velázquez, por el contrario, cada pedazo contiene sólo vagas formas monstruosas.

El cuadro primitivo es, en cierto modo, la adición de muchos pequeños cuadros, cada cual independiente y pintado desde un punto de vista próximo. El pintor ha dirigido una mirada exclusiva y analítica a cada uno de los objetos. De aquí proviene la divertida riqueza de estas tablas cuatrocentistas. Nunca acabamos de verlas. Siempre descubrimos un nuevo

cuadrito interior en que no habíamos reparado. En cambio, excluyen una contemplación de conjunto. Nuestra pupila tiene que peregrinar paso a paso por la superficie pintada, demorando en los mismos puntos de vista que el pintor tomó sucesivamente.

IX

Renacimiento. La visión próxima es exclusivista, puesto que aprehende cada objeto por sí y lo separa del resto. Rafael no modifica este punto de vista, pero introduce en el cuadro un elemento abstracto que le proporciona cierta unidad: la composición o arquitectura. Sigue pintando cosa por cosa lo mismo que un primitivo; su aparato ocular funciona según el mismo principio. Mas en lugar de reducirse ingenuamente, como aquél, a pintar lo que ve según lo ve, somete todo a una fuerza extranjera: la idea geométrica de la unidad. Sobre las formas analíticas de los objetos, cae imperativa la forma sintética de la composición, que no es forma visible de objeto, sino puro esque-

ma racional. (Lo mismo Leonardo, por ejemplo, en sus cuadros triangulares.)

La pintura de Rafael no nace tampoco ni puede ser contemplada desde un punto de vista único. Pero existe ya en ella el postulado racional de la unificación.

X

Transición. Si caminamos de los primitivos y el Renacimiento hacia Velázquez, hallaremos en los venecianos, pero sobre todo en Tintoretto y el Greco, una estación intermedia. ¿Cómo definirla?

En Tintoretto y el Greco confinan dos épocas. De aquí la inquietud, el desasosiego que estremece la obra de ambos. Son los últimos representantes de la pintura de bulto que sienten ya los problemas futuros del hueco, sin acometerlos debidamente.

Desde su iniciación, el arte veneciano propende a una visión lejana de las cosas. En Giorgione y en Tiziano, los cuerpos quisieran perder su apretada solidez y flotar como nubes,

cendales y materias fundentes. Sin embargo, falta resolución para abandonar el punto de vista próximo y analítico. Durante cien años forcejean ambos principios, sin victoria definitiva de ninguno. Tintoretto es una manifestación extrema de este combate interior en que ya casi va a vencer la visión lejana. En los cuadros del Escorial construye grandes espacios vacíos. Mas para tal empresa necesita apoyarse en perspectivas arquitectónicas como en muletas. Sin aquellas columnatas y cornisas que huyen hacia el fondo, el pincel de Tintoretto se caería en el abismo de lo hueco que aspiraba a crear.

El Greco significa más bien un retroceso. Yo creo que se ha exagerado su modernidad y su cercanía a Velázquez. A Greco le sigue importando sobre todo el volumen. La prueba de ello es que puede valer como el último gran escorcista. No busca el vacío; perdura en él la intención de lo corpóreo, del volumen lleno. Mientras Velázquez, en *Las Meninas* y *Las Hilanderas,* amontona a derecha e izquierda las figuras, dejando más o menos libre el espacio central—como si éste fuese el verdadero protagonista—, el Greco hacina sobre todo el lienzo masas corporales que desalojan por com-

pleto el aire. Sus cuadros suelen estar atestados de carne.

Y, sin embargo, lienzos como *La Resurrección*, *El Crucificado* (Prado) y *La Pentecostés* plantean con una rara energía problemas de profundidad.

Pero es un error confundir la pintura de profundidad con la de hueco o vacía concavidad. Aquélla no es sino una manera más sabia de acusar el volumen. Ésta, en cambio, es una inversión total de la intención pictórica.

Lo que sí acontece en el Greco es que el principio arquitectónico se ha apoderado completamente de los objetos representados y los ha sometido con sin par violencia a su esquema ideal. De esta suerte, la visión analítica, que busca el volumen favoreciendo con exclusividad cada figura, queda mediatizada y como neutralizada por la intención sintética. El esquema de dinamismo formal que reina sobre el cuadro le impone unidad y permite un pseudo punto de vista único.

Además, apunta ya en el Greco otro elemento unificador: el claroscuro.

XI

Los claroscuristas. La composición de Rafael, el esquema dinámico del Greco son postulados de unidad que el artista arroja sobre su cuadro, pero nada más. Cada cosa en el lienzo sigue afirmando su volumen, y *consiguientemente,* su independencia y particularismo. Son, pues, aquellas unificaciones del mismo linaje abstracto que la perspectiva geométrica de los primitivos. Oriundos de la razón pura, no se muestran capaces de informar por entero la materia del cuadro, o, dicho de otro modo, no son principios pictóricos. Cada trozo de la obra está pintado sin su intervención.

Frente a ellos significa el claroscuro una innovación radical y más profunda.

Mientras la pupila del pintor busca el cuerpo de las cosas, los objetos que habitan el área pintada reclamarán, cada uno para sí, un punto de vista exclusivo y privilegiado. El cuadro poseerá una constitución feudal donde cada elemento hará valer sus derechos personales. Pero he aquí que entre ellos se desliza

un nuevo objeto dotado de un poder mágico que le permite, más aún, que le obliga a ser ubicuo y ocupar todo el lienzo sin necesidad de desalojar a los demás. Este objeto mágico es la luz. Es ella una y única en toda la composición. He aquí un principio de unidad que no es abstracto, sino real, una cosa entre las cosas, y no una idea ni un esquema. La unidad de iluminación o claroscuro impone un punto de vista único. El pintor tiene que ver el conjunto de su obra inmerso en el amplio objeto luz.

Esto son Ribera, Caravaggio y Velázquez mozo (*Adoración de los Reyes*). Aún se busca la corporeidad según el uso recibido. Pero ya no interesa primordialmente. El objeto por sí empieza a ser desatendido y a no tener otro papel que servir de sostén y fondo a la luz sobre él. Se persigue la trayectoria de la luz, insistiendo en su resbalar sobre el haz de los volúmenes, de los bultos.

¿Se advierte claramente el desplazamiento del punto de vista que esto implica? El Velázquez de la *Adoración de los Reyes* no se *fija* ya en el cuerpo como tal, sino *en su superficie*, donde la luz choca y se refleja. Ha habido, pues, un retraimiento de la mirada, que deja

de ser mano y suelta la presa del cuerpo redondo. Ahora, el rayo visual se detiene donde el cuerpo comienza y la luz cae fúlgida; de allí va a buscar otro lugar de otro objeto cualquiera donde vibra pareja intensidad de iluminación. Se ha producido una mágica solidaridad y unificación de todos los trozos *claros* frente a los *oscuros*. Las cosas por su forma y condición más dispares resultan ahora equivalentes. La primacía individualista de los objetos acaba. Ya no interesan por sí mismos, y empiezan a no ser más que pretexto para otra cosa.

XII

Velázquez. Merced al claroscuro, la unidad del cuadro se hace interna a él, y no meramente obtenida por medios extrínsecos. Sin embargo, bajo la luz continúan latiendo los volúmenes. La pintura de bulto persiste tras el velo refulgente de la iluminación.

Para triunfar de este dualismo era menester que sobreviniese algún genial desdeñoso, re-

suelto a desinteresarse por completo de los cuerpos, a negar sus pretensiones de solidez, a aplastar sus bultos petulantes. Este genial desdeñoso fué Velázquez.

El primitivo, enamorado del cuerpo objetivo, va a buscarlo afanoso con su mirada táctil, lo palpa, lo abraza conmovido. El claroscurista, ya más tibio corporalista, hace que su rayo visual camine, como por un carril, por el rayo de luz que emigra de cosa en cosa. Velázquez, con una audacia formidable, ejecuta el gran acto de desdén llamado a suscitar toda una nueva pintura: detiene su pupila. Nada más. En esto consiste la gigantesca revolución.

Hasta entonces, la pupila del pintor había girado ptolemaicamente en torno a cada objeto siguiendo una órbita servil. Velázquez resuelve fijar despóticamente el punto de vista. Todo el cuadro nacerá de un solo acto de visión, y las cosas habrán de esforzarse por llegar como puedan hasta el rayo visual. Se trata, pues, de una revolución copernicana, pareja a la que promovieron en filosofía Descartes, Hume y Kant. La pupila del artista se erige en centro del cosmos plástico, y en torno a ella vagan las formas de los objetos. Rígido el aparato ocular lanza su rayo visor, recto, sin desviación

a uno u otro lado, sin preferencia por cosa alguna. Cuando tropieza con algo, no se fija en ello, y consecuentemente, queda el algo convertido, no en cuerpo redondo, sino en mera superficie que intercepta la visión*.

El punto de vista se ha retraído, se ha alejado del objeto, y de la visión próxima hemos pasado a la visión lejana, que, en rigor, es aún más próxima que aquélla. Entre los cuerpos y la pupila se intercala el objeto más inmediato: el hueco, el aire. Flotando en el aire, convertidas en gases cromáticos, en flámulas informes, en puros reflejos, las cosas han perdido su solidez y su dintorno. El pintor ha echado su cabeza atrás, ha entornado los párpados, y entre ellos ha triturado la forma propia de cada objeto, reduciéndolo a moléculas de luz, a puras chispas de color. En cambio, su cuadro puede ser mirado desde un solo punto de vista, en totalidad y de un golpe.

La visión próxima disocia, analiza, distingue — es feudal. La visión lejana sintetiza, funde, confunde — es democrática. El punto de

* Si miramos una esfera vacía desde el exterior, veremos un volumen sólido. Si entramos en ella, veremos una superficie que limita el hueco interior.

vista se vuelve sinopsis. La pintura de bulto se ha convertido definitivamente en pintura de hueco.

XIII

Impresionismo. No es necesario decir que en Velázquez perduran los principios moderadores del Renacimiento. La innovación no aparece en todo su radicalismo hasta los impresionistas y neoimpresionistas.

Las premisas formuladas en los primeros párrafos parecían anunciar que cuando llegásemos a la pintura de hueco la evolución había terminado. El punto de vista, haciéndose, de múltiple y próximo, único y lejano, parece haber agotado su posible itinerario. No hay tal. Ya veremos que aún puede retraerse más hacia el sujeto. De 1870 hasta la fecha, el desplazamiento ha proseguido, y estas últimas etapas, precisamente por su carácter inverosímil y paradójico, confirman la ley fatídica que al comienzo he insinuado. El artista, que parte del mundo en torno, acaba por recogerse dentro de sí mismo.

He dicho que la mirada de Velázquez, cuando tropieza con un objeto, lo convierte en superficie. Pero, entre tanto, el rayo visual ha hecho su camino, se ha complacido en perforar el aire que vaga entre la córnea y las cosas distantes. En *Las Meninas* y *Las Hilanderas* se advierte la fruición con que el artista ha acentuado el hueco como tal. Velázquez mira recto al fondo; por eso se encuentra con la enorme masa de aire entre él y el límite de su cuerpo visual. Ahora bien, ver algo con el rayo central del ojo es lo que se llama visión directa o visión *in modo recto*. Pero en derredor de este rayo eje envía la pupila muchos otros que parten de ella oblicuos, que ven *in modo obliquo*. La impresión de concavidad proviene de la mirada *in modo recto*. Si eliminamos ésta—por ejemplo, en un abrir y cerrar los ojos—, quedan sólo activas las visiones oblicuas, las visiones de lado «con el rabillo del ojo», que son el colmo del desdén. Entonces, la oquedad desaparece y el campo visual tiende a convertirse todo él en una superficie.

Esto es lo que hacen los sucesivos impresionismos. Traer el fondo del hueco velazquino a un primer término, que entonces deja de serlo por falta de comparación. La pintura propende

a hacerse plana, como lo es el lienzo en que se vierte. Se llega, pues, a la eliminación de toda resonancia táctil y corpórea. Por otra parte, la atomización de las cosas es tal en la visión oblicua, que apenas si queda nada de ellas. Empiezan las figuras a ser irrecognoscibles. En vez de pintar los objetos como se ven, se pinta el ver mismo. En vez de un objeto, una impresión, es decir, un montón de sensaciones. El arte, con esto, se ha retirado por completo del mundo y empieza a atender a la actividad del sujeto. Las sensaciones no son ya en ningún sentido cosas, sino estados subjetivos al través de las cuales, por medio de los cuales las cosas nos aparecen.

¿Se advierte el cambio que esto significa en el punto de vista? Parece que al buscar éste el objeto más próximo a la córnea, había llegado lo más cerca posible del sujeto y lo más lejos posible de las cosas. ¡Error! El punto de vista continúa su inexorable trayectoria de retraimiento. No se detiene en la córnea, sino que, audazmente, salva la máxima frontera y penetra en la visión misma, en el propio sujeto.

XIV

Cubismo. Cézanne, en medio de su tradición impresionista, descubre el volumen. En los lienzos empiezan a surgir cubos, cilindros, conos. Un distraído hubiera pensado que, agotada la peregrinación pictórica, se volvía a empezar y reincidíamos en el punto de vista de Giotto. ¡Nuevo error! Siempre ha habido en la historia del arte tendencias laterales que gravitaban hacia el arcaísmo. Sin embargo, la corriente central de la evolución salta sobre ellas en magnífica corriente y sigue su curso inevitable.

El cubismo de Cézanne y de los que, en efecto, fueron cubistas, es decir, estereómetras, no es sino un paso más en la internación de la pintura. Las sensaciones, tema del impresionismo, son estados subjetivos; por tanto, realidades, modificaciones efectivas del sujeto. Más dentro aún de éste se hallan las ideas. También las ideas son realidades que acontecen en el alma del individuo, pero se diferencian de las

sensaciones en que su contenido—lo ideado—es irreal y en ocasiones hasta imposible. Cuando yo pienso en el cilindro estrictamente geométrico, mi *pensamiento* es un hecho efectivo que en mí se produce; en cambio, el cilindro geométrico *en que* pienso es un objeto irreal. Las ideas son, pues, realidades subjetivas que contienen objetos virtuales, todo un mundo de nueva especie, distinto del que los ojos nos transmiten, y que maravillosamente emerge de los senos psíquicos.

Pues bien, los volúmenes que Cézanne evoca no tienen nada que ver con los que Giotto descubre; son más bien sus antagonistas. Giotto busca el volumen propio de cada cosa, su corporeidad realísima y tangible. Antes de él sólo se conocía la imagen bizantina de dos dimensiones. Cézanne, por el contrario, sustituye a los cuerpos de las cosas volúmenes irreales de pura invención, que sólo tienen con aquéllos un nexo metafórico. Desde él, la pintura sólo pinta ideas—las cuales, ciertamente, son también objetos, pero objetos ideales, inmanentes al sujeto, o intrasubjetivos.

Esto explica la mezcolanza que, a despecho de explicaciones erróneas, se presenta en el turbio jirón del llamado *cubismo*. Junto a volú-

menes en que parece acusarse superlativamente la rotundidad de los cuerpos, Picasso, en sus cuadros más escandalosos y típicos, aniquila la forma cerrada del objeto y, en puros planos euclidianos, anota trozos de él, una ceja, un bigote, una nariz—sin otra misión que servir de cifra simbólica a ideas.

No es otra cosa el equívoco cubismo que una manera particular dentro del expresionismo contemporáneo. En la impresión se ha llegado al mínimum de objetividad exterior. Un nuevo desplazamiento del punto de vista sólo era posible si, saltando detrás de la retina—sutil frontera entre lo externo y lo interno—, invertía por completo la pintura su función y, en vez de meternos dentro lo que está fuera, se esforzaba por volcar sobre el lienzo lo que está dentro: los objetos ideales inventados. Nótese cómo, por un simple avance del punto de vista en la misma y única trayectoria que desde el principio llevaba, se llega a un resultado inverso. Los ojos, en vez de absorber las cosas, se convierten en proyectores de paisajes y faunas íntimas. Antes eran sumideros del mundo real; ahora, surtidores de irrealidad.

Es posible que el arte actual tenga poco valor estético; pero quien no vea en él sino un

capricho, puede estar seguro de no haber comprendido ni el arte nuevo ni el viejo. La evolución conducía la pintura—y en general el arte—, inexorablemente, fatalmente, a lo que hoy es.

XV

La ley rectora de las grandes variaciones pictóricas es de una simplicidad inquietante. Primero se pintan cosas, luego sensaciones, por último ideas. Esto quiere decir que la atención del artista ha comenzado fijándose en la realidad externa, luego en lo subjetivo, por último, en lo intrasubjetivo. Estas tres estaciones son tres puntos que se hallan en una misma línea.

Ahora bien, la filosofía occidental ha seguido una ruta idéntica, y esta coincidencia hace aún más inquietadora aquella ley.

Anotemos en pocas líneas ese extraño paralelismo.

El pintor comienza por preguntarse qué elementos del Universo son los que deben tras-

ladarse al lienzo; esto es, qué clase de fenómenos son los pictóricamente esenciales. El filósofo, por su parte, se pregunta qué clase de objetos es la fundamental. Un sistema filosófico es el ensayo de reedificar conceptualmente el Cosmos partiendo de un cierto tipo de hechos que se consideran como los más firmes y seguros. Cada época de la filosofía ha preferido un tipo distinto, y sobre él ha asentado el resto de la construcción.

En tiempo de Giotto, pintor de los cuerpos sólidos e independientes, la filosofía consideraba que la última y definitiva realidad eran las sustancias individuales. Los ejemplos de sustancia que se daban en las escuelas eran: este caballo, este hombre. ¿Por qué se creía descubrir en éstos el último valor metafísico? Simplemente porque en la idea nativa y práctica del mundo, cada caballo y cada hombre parece tener una existencia propia, independiente de las demás cosas y de la mente que los contempla. El caballo vive por sí, entero y completo, según su íntima arcana energía; si queremos conocerlo, nuestros sentidos, nuestro entendimiento, tendrán que ir hacia él y girar humildemente en torno suyo. Es, pues, el realismo sustancialista de Dante, un hermano

gemelo de la pintura de bulto que inicia Giotto.

Demos un salto hasta 1600, época en que comienza la pintura de hueco. La filosofía está en poder de Descartes. ¿Cuál es para él la realidad cósmica? Las sustancias plurales e independientes se esfuman. Pasa a primer plano metafísico una única sustancia—sustancia vacía, especie de hueco metafísico que ahora va a tener un mágico poder creador. Lo real para Descartes es—el espacio, como para Velázquez el hueco.

Después de Descartes reaparece un momento la pluralidad de sustancias en Leibnitz. Pero estas sustancias no son ya principios corporales, sino todo lo contrario: las mónadas son sujetos, y el papel de cada una de ellas—síntoma curioso—no es otro que representar un «point de vue». Por primera vez suena en la historia de la filosofía la exigencia formal de que la ciencia sea un sistema que somete el Universo a un punto de vista. La mónada no hace sino proporcionar un lugar metafísico a esa unidad de visión.

En los dos siglos subsecuentes, el subjetivismo se va haciendo más radical, y hacia 1880, mientras los impresionistas fijaban en los lien-

zos puras sensaciones, los filósofos del extremo positivismo reducían la realidad universal a sensaciones puras.

La desrealización progresiva del mundo, que había comenzado en el pensamiento renacentista, llega con el radical sensualismo de Avenarius y Mach a sus postreras consecuencias. ¿Cómo proseguir? ¿Qué nueva filosofía es posible? No se puede pensar en un retorno al realismo primitivo; cuatro siglos de crítica, de duda, de suspicacia, lo han hecho para siempre inválido. Quedarse en lo subjetivo es también imposible. ¿Dónde encontrar algo con que poder reconstruir el mundo?

El filósofo retrae todavía más su atención, y en vez de dirigirla a lo subjetivo como tal, se fija en lo que hasta ahora se llamaba «contenido de la conciencia», en lo intrasubjetivo. A lo que nuestras ideas idean y nuestros pensamientos piensan, podrá no corresponder nada real, pero no por eso es meramente subjetivo. Un mundo de alucinación no sería real, pero tampoco dejaría de ser un mundo, un universo objetivo, lleno de sentido y perfección. Aunque el centauro imaginario no galope en realidad, cola y cernejas al viento sobre efectivas praderas, posee una peculiar independencia frente

al sujeto que lo imagina. Es un objeto virtual, o, como dice la más reciente filosofía, un objeto ideal. He aquí el tipo de fenómenos que el pensador de nuestros días considera más adecuado para servir de asiento a su sistema universal. ¿Cómo no sorprenderse de la coincidencia entre tal filosofía y su pintura sincrónica, llamada expresionismo o cubismo?

José Ortega y Gasset



La «Filosofía de la historia» de Hegel, y la historiología

CON esta versión de la *Filosofía de la historia*, de Hegel, comienzo a publicar una «Biblioteca de Historiología». Esta palabra—historiología—se usa aquí, según creo, por vez primera. Convendría, pues, conjuntamente, aclarar cuál sea su significado, y por qué al frente de lo que ella enuncia colocamos a Hegel con aire de capitán *.

*

Lo que vale más en el hombre es su capacidad de insatisfacción. Si algo de divino posee es, precisamente, su divino descontento, especie de amor sin amado, y un como dolor que sentimos en miembros que no

* Lo que sigue son algunos apuntes para un prólogo a la traducción española del famoso curso de Hegel, que pronto sale a la luz.

tenemos. Pero bajo el gesto insatisfecho de joven príncipe Hamlet que hace el hombre ante el universo, se esconden tres maneras de alma muy diferentes: dos buenas y una mala.

Hay la insatisfacción provocada por lo incompleto e imperfecto de cuanto da la realidad. Este sentimiento me parece la suma virtud del hombre: es leal consigo mismo, y no quiere engañarse atribuyendo a lo que le rodea perfecciones ausentes. Esta insatisfacción radical se caracteriza porque en ella el hombre no se siente culpable ni responsable de la imperfección que advierte. Mas hay otro descontento que se refiere a las propias obras humanas, en que el individuo no sólo echa de ver su defectuosidad, sino que tiene a la par conciencia de que sería posible evitarla, cuando menos en cierta medida. Entonces se siente, no sólo descontento de la cosa, sino de sí mismo. Ve con toda claridad que podía aquélla hacerse mejor, encuentra ante sus ojos, junto a la obra monstruosa, el perfil ideal que la depura o completa; y como la vida es en él—a diferencia de lo que es en el animal—un instinto frenético hacia lo óptimo, no para hasta que ha logrado adobar la realidad conforme a la norma entrevista. Con esto no obtiene una perfección absoluta, pero sí una relativa a su responsabilidad. El descontento radical y metafísico perdura, pero cesa el remordimiento.

Frente a estos dos modos excelentes de sentirse insatisfecho, hay otro que es pésimo: el gesto petulante de disgusto que pasea por la existencia el que es ciego para percibir las cualidades valiosas residentes

en los seres. Esta insatisfacción queda siempre por debajo de la gracia y virtud efectivas que recaman lo real. Es un síntoma de debilidad en la persona, una defensa orgánica que intenta compensarla de su inferioridad, y nivela imaginariamente a la vulpeja con todo racimo peraltado.

Esta *Biblioteca de Historiología* ha sido inspirada por la insatisfacción sentida al leer los libros de historia, ante todos los libros de historia. Conforme volvemos sus páginas, siempre abundantes, nos gana irremediablemente, contra nuestra favorable voluntad, la impresión de que la historia tiene que ser cosa muy diferente de lo que ha sido y es. No se trata de un descontento de la primera ni de la última clase, sino de la concreta insatisfacción que he colocado entre medias: la que implica remordimiento, porque ve clara una posible perfección. Al paso que otras ciencias, por ejemplo, la física, poseen hoy un rigor y una exactitud que casi, casi, rebosan nuestras exigencias intelectuales, hasta el punto de que la mente va tras ellas un poco apurada y excesivamente tensa, acaece que la historia al uso no llena el apetito cognoscitivo del lector. El historiador nos parece manejar toscamente, con rudos dedos de labriego, la fina materia de la vida humana. Bajo un aparente rigor de método, en lo que no importa, su pensamiento es impreciso y caprichoso en todo lo esencial. Ningún libro de historia representa con plenitud en esta disciplina lo que tantos otros representan en física, en filosofía y aun en biología—el papel de clásicos. Lo clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra

humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado. Pero he ahí lo específico y sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado y sumergido. No se sabe qué extraño poder de pervivencia, de inexhausta vitalidad, les permite flotar sobre las aguas. Quedan, sin duda, como un pretérito pero, de tan rara condición, que siguen poseyendo actualidad. Ésta no depende de nuestra benevolencia para atenderlos, sino que, queramos o no, se afirman frente a nosotros y tenemos que luchar con ellos, como si fuesen contemporáneos. Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y «eterna» hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros. Es el ángel que nos permite llamarnos Israel. Clásico es cualquier pretérito tan bravo que, como el Cid, después de muerto nos presente batalla, nos plantee problemas, discuta y se defienda de nosotros. Ahora bien, esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vió algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquellos no mueran. No se le dé vueltas: actualidad es lo mismo que problematismo. Si los físicos dicen que un cuerpo está allí donde actúa, podemos decir que un espíritu pervive mientras hay otro espíritu al que propone un enigma. La más radical comunidad es la comunidad en los problemas.

El error está en creer que los clásicos lo son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio,

el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando la ciencia progresa.

Pues bien, en la historia no hay clásicos. Los que podían optar al título, como Tucídides, no son clásicos formalmente en cuanto historiadores, sino bajo otras razones. Y es que la historia parece no haber adquirido aún figura completa de ciencia. Desde el siglo XVIII se han hecho no pocos ensayos geniales para elevar su condición. Pero no los han hecho los historiadores mismos, los hombres del oficio. Fué Voltaire o Montesquieu o Turgot, fué Winckelmann o Herder, fué Schelling o Hegel, Comte o Taine, Marx o Dilthey. Los historiadores profesionales se han limitado casi siempre a teñir vagamente su obra con las incitaciones que de esos filósofos les llegaban, pero dejando aquélla muy poco modificada en su fondo y sustancia. Este fondo y sustancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón.

Existe un evidente desnivel entre la producción historiográfica y la actitud intelectiva en que se hallan colocadas las otras ciencias. Así se explica un extraño fenómeno. Por una parte, hay en las gentes cultas una curiosidad tan viva, tan dramática para lo histórico, que acude presurosa la atención pública a cualquier descubrimiento arqueológico o etnográfico, y se apasiona cuando aparece un libro como el de Spengler. En cambio, nunca ha estado la conciencia culta más lejos de las obras propiamente históricas que ahora. Y es que la calidad inferior de éstas, en vez de atraer la curiosidad de los hombres, la embotan con su tradicional pobreza. Indeliberadamente actúa en los estu-

diosos un terrible argumento *ad hominem* que no debe silenciarse: la falta de confianza en la inteligencia del gremio historiador. Se sospecha del tipo de hombre que fabrica esos eruditos productos; se cree, no sé si con justicia, que tienen almas retrasadas, almas de cronistas, que son burócratas adscritos a expedientear el pasado. En suma, mandarines.

Y no puede desconocerse que hay una desproporción escandalosa entre la masa enorme de labor historiográfica ejecutada durante un siglo y la calidad de sus resultados. Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios. Hasta los geólogos han conseguido interesarnos en el mineral; ellos, en cambio, habiendo entre sus manos el tema más jugoso que existe, han conseguido que en Europa se lea menos historia que nunca.

Verdad es que las cimas de la historiografía no gozan de gran altitud. Puede hacerse una experiencia.

Los alemanes nos presentan una y otra vez como prototipo de historiador, como gran historiador ante el Altísimo, a Leopoldo de Ranke. Tiene fama de ser el más rico en «ideas». Léase, pues, a Ranke, que es él solo una biblioteca. Después de leerlo con atención, sopese el lector el botín de ideas claras que un año de lectura le ha dejado. Tendrá el recuerdo de haber atravesado un desierto de vaguedades. Diríase que Ranke entiende por ciencia el arte de no comprometerse intelectualmente. Nada es en él taxativo, claro, inequívoco.

Pero a esta sincera impresión del lector responden los historiadores, diciendo: «Esa falta de «ideas» que

se advierte en Ranke no es su defecto, sino su específica virtud. Tener «ideas» es cosa para los filósofos. El historiador debe huír de ellas. La idea histórica es la certificación de un hecho o la comprensión de su influjo sobre otros hechos. Nada más, nada menos. Por eso, según Ranke, la misión de la historia es «tan sólo decir cómo, efectivamente, han pasado las cosas» *.

Los historiadores repiten constantemente esta fórmula, como si en ella residiese un poder entre mágico y jurídico que les tranquiliza respecto a sus empedernidos usos, y les otorga un fuero bien fundado. Pero la verdad es que esa frase de Ranke, típica de su estilo, no dice nada determinado **. Sólo cabrá algún sentido si se advierte que fué escrita como declaración de guerra contra Hegel, precisamente contra esta *Filosofía de la historia*, que entonces no se había publicado aún, pero actuaba ya en forma de curso universitario. Con ella comienza la batalla entre la «escuela histórica» y la «escuela filosófica» ***.

*

* En el famoso prólogo a su libro *Geschichten der romanischen und germanischen Volker von 1494-1514* (1824).

** Con certera ironía habla Ottokar Lorenz de los «medios elásticos de lenguaje» que Ranke tenía a su disposición. *Die Geschichtswissenchaft*, tomo II, 1891.

*** El término «escuela histórica» se usa con diferente radio. Troeltsch lo reduce a la escuela de Savigny, Eichhornetc (*Der Historismus und seine Probleme*, 277 y ss., 1923); Rothacker incluye a casi todos los post-románticos (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 40 y ss., 1920). Puede ampliarse aún más y comprender en él todos los historiadores enemigos de la filosofía de la historia. Esto significaba la palabra para Ranke. Por supuesto que ni siquiera esa oposición a la filosofía está clara en Ranke. Suya es esta otra frase: «Con frecuencia se ha distinguido entre la escuela histórica y la filosófica; pero la verdadera historia y la verdadera filosofía no pueden nunca estar en colisión.»

Y ante todo, es preciso reconocer que la escuela histórica comienza por tener razón frente a la «escuela filosófica», frente a Hegel. Si filosofía es, en uno u otro riguroso sentido, *lógica,* y opera mediante un movimiento de puros conceptos *lógicos,* y pretende *deducir lógicamente* los hechos *a-lógicos,* no hay duda que la historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo. Ahora bien: la filosofía de la historia de Hegel pretende por lo pronto, y muy formalmente, ser eso. Por lo tanto, nos unimos a los historiadores en su *jacquerie* contra la llamada «filosofía del espíritu», y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro.

Pero una vez que hemos asaltado la fortaleza, nos volvemos contra la plebe historiográfica, y decimos: «La historia, no es filosofía. En esto nos hallamos de acuerdo. Pero, ahora, digan ustedes qué es.»

De Niebuhr y Ranke se data la ascensión de la historia al rango de la auténtica ciencia. Niebuhr representa la «crítica histórica», y Ranke, además de ella, la «historia diplomática o documental». Historia—se nos dice—es eso: crítica y documento.

Como el historiador no puede tachar al filósofo de insuficiencia crítica, le echa en cara, casi siempre con pedantería, su falta de documentos. Desde hace un siglo, gracias a la documentación, se siente como un chico con zapatos nuevos. Lo propio acontece al naturalista con el experimento. También se data la «ciencia nueva», la física, desde Galileo, porque descubrió el experimento.

Es inconcebible que existan todavía hombres con

la pretensión de científicos—y son los que más se llenan la boca de este adjetivo—, que crean tal cosa. ¡Como si no se hubiese experimentado en Grecia y en la Edad Media; como si antes del siglo XIX no hubiese el historiador buscado el documento y criticado sus «fuentes»! La diferencia entre lo que se hizo y lo que se comenzó hacer, va para un siglo, es sólo cuantitativa, y no basta para modificar la constitución de la historia.

Claro es que ningún gran físico, ningún historiador de alto vuelo, ha pensado de la manera dicha. Sabían muy bien que ni la física es el experimento—así, sin más ni más—ni la historia el documento. Galileo el primero, y Ranke mismo a su hora, a pesar de que uno y otro combaten la filosofía de su tiempo. Lo que pasa es que ni uno ni otro—tan taxativos en su negación, en su justa rebeldía—son igualmente precisos en su afirmación, en su teoría del conocimiento físico e histórico *.

* La impureza, la imprecisión radical de Ranke—representativo de todo el gremio—en las cuestiones fundamentales se demuestra haciendo notar que toda su vida aspira a ser tenido como el anti-Hegel, pero al escribir en sus últimos años una *Historia Universal* y verse obligado a afrontar los decisivos problemas que ella plantea, dice: «¿Cómo no podría lograrse con mayor seguridad una concepción universal siguiendo un camino puramente histórico? No; sólo por el camino que Niebuhr inició y la *tendencia que inspiró a Hegel* es posible dar cima a la tarea que se propone la Historia Universal. Es preciso dedicarse con todo amor a la investigación particular, examinar lo individual según normas morales; pero, a la par, es preciso intentar comprender el curso de la historia en todo su conjunto. El dominio de la investigación histórica es, al cabo, el de la existencia espiritual, que marcha en incesante progreso. Ciertamente que éste no va regido por categorías lógicas, *sino que las experiencias históricas poseen siempre su propio contenido espiritual*. En su secuencia, no se revela una necesidad absoluta, pero sí una estricta causalidad interna.» (Citado en Lorenz, *loc. cit.*, II, 56.) Estas palabras de Ranke demuestran

La innovación sustancial de Galileo no fué el «experimento», si por ello se entiende la observación del hecho. Fué, por el contrario, la adjunción al puro empirismo que observa el hecho, de una disciplina ultra-empírica: el «análisis de la naturaleza». El análisis no observa lo que se ve, no busca el dato, sino precisamente lo contrario: construye una figura conceptual *(mente concipio)*, con la cual compara el fenómeno sensible. Pareja articulación del análisis puro con la observación impura es la física.

Ahora bien: esta es la anatomía de toda ciencia de realidades, de toda ciencia empírica. Cuando se usa esta última denominación, se suele malentender, y la mente atiende sólo al adjetivo «empírica», olvidando el sustantivo «ciencia». Ciencia no significa jamás «empiria», observación, dato *a posteriori*, sino todo lo contrario: construcción *a priori*. Galileo escribe a Kepler que en cuanto llegó el buen tiempo para observar a Venus, se dedicó a mirarla con el telescopio: «*ut quod mente tenebam indubium, ipso etiam sensu comprehenderem*» *. Es decir, que antes de mirar a Venus, Galileo sabía ya lo que iba a pasar a Venus, *indubium*, sin titubeo, con una seguridad digna de Don Juan. La observación telescópica no le enseña nada sobre el lucero, simplemente confirma su

muchas cosas importantes: Primera, que el anti-Hegel era bastante hegeliano, puesto que *algo* de Hegel le parece esencial para la constitución de la historia; segunda, que no dice claramente, qué de Hegel debe conservarse; tercera, que dice, en cambio, muy claramente qué no debe conservarse (las categorías *lógicas); cuarta, que la historia posee sus propias categorías* y no es sólo crítica y documento (Niebuhr). No pedimos más que esto último.

* *Galilei-Opere*, II, 464.

presciencia. La física es, pues, un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*. Esta confirmación es, ciertamente, necesaria, y constituye uno de los ingredientes de la teoría física. Pero conste que se trata sólo de una confirmación. Por tanto, no se trata de que el contenido de las ideas físicas sea extraído de los fenómenos: las ideas físicas son autógenas y autónomas. Pero no constituyen verdad física, sino cuando el sistema de ellas es comparado con un cierto sistema de observaciones. Entre ambos sistemas no existe apenas semejanza, pero debe haber correspondencia. El papel del experimento se reduce a asegurar esta correspondencia *.

La física es, sin duda, un modelo de ciencia, y está de sobra justificado que se hayan ido tras ella los ojos de quienes buscaban para su disciplina una orientación metodológica. Pero fué un *quid pro quo*, más bien gracioso que otra cosa, atribuír la perfección de la física a la importancia que el dato tiene en ella. En ninguna ciencia empírica representan los datos un papel más humilde que en física. Esperan a que el hombre imagine y hable *a priori* para decir *sí* o *no* **.

* Según Weyl, esta correspondencia no llega a consistir ni siquiera en un paralelismo, de suerte que «cada enumerado particular tenga un sentido verificable en la intuición». En la ciencia natural, «la verdad forma un sistema que sólo puede ser comprobado en su integridad». *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, pág. 111. En algún pequeño artículo Weyl formula más enérgicamente este diagnóstico, diciendo que el *corpus* de la física toca sólo con algunos de sus puntos el mundo de la experiencia, es decir, de los «hechos».

** Nada hubiera sorprendido tanto a Galileo, Descartes y demás instauradores de la *nuova scienza* como saber que cuatro siglos más tarde iban a ser considerados como los descubridores y entusiastas del «experimento». Al esta-

Un error parecido lleva a hacer consistir la historia en el documento. La circunstancia de que en esta disciplina la obtención y depuración del dato sean de alguna dificultad—más por la cantidad que por la calidad del trabajo exigido—, ha proporcionado a este piso de la ciencia histórica una importancia monstruosa. Cuando a principios del siglo XIX sonó la voz de que el historiador tenía que recurrir a las «fuentes», pareció cosa tan evidente e ineludible, que la historia se avergonzó de sí misma por no haberlo hecho (la verdad es que lo hizo desde siempre). Equivalía esta exigencia al imperativo más elemental de todo esfuerzo cognoscitivo referente a realidades que es aprontar ciertos datos. Y he aquí que todo un sistema de téc-

tuír Galileo la ley del plano inclinado, fueron los escolásticos quienes se hacían fuertes en el experimento contra aquella ley. Porque, en efecto, los fenómenos contradecían la fórmula de Galileo. Es este un buen ejemplo para entender lo que significa el «análisis de la naturaleza» frente a la simple observación de los fenómenos. Lo que observamos en el plano inclinado, es siempre una desviación de la ley de caída, no sólo en el sentido de que nuestras medidas dan sólo valores aproximados a aquella, sino que el hecho, tal y como se presenta, no es una caída. Al interpretarlo *como* una caída, Galileo comienza por negar el dato sensible, se revuelve contra el fenómeno y opone a él un «hecho imaginario», que es la ley: el puro caer en el puro vacío un cuerpo sobre otro. Esto le permite descomponer (analizar) el fenómeno, medir la desviación entre éste y el comportamiento ideal de dos cuerpos imaginarios. Esta parte del fenómeno, que es desviación de la ley de caída, es, a su vez, interpretada imaginariamente *como* choque con el viento y roce del cuerpo sobre el plano inclinado, que son otros dos hechos imaginarios, otras dos leyes. Luego puede recomponerse el fenómeno, el hecho sensible como nudo de esas varias leyes, como combinación de varios hechos imaginarios.

Lo que interesa a Galileo no es, pues, adaptar sus ideas a los fenómenos, sino, al revés, adaptar los fenómenos mediante una interpretación a ciertas ideas rigorosas y *a priori*, independientes del experimento, en suma, a formas matemáticas. Esta era su innovación, por tanto, todo lo contrario de lo que vulgarmente se creía hace cincuenta años. No observar, sino construír *a priori*

nicas complicadas va a surgir en la pasada centuria, con el propósito exclusivo de asegurar los «datos históricos». Pero los datos son lo que es dado a la ciencia—ésta empieza más allá de ellos—. Ciencia es la obra de Newton o Einstein, que no han encontrado datos, sino que los han recibido, o demandado. Parejamente la historia es cosa muy distinta de la documentación y de la filología.

Desde las primeras lecciones que componen este libro, Hegel ataca a los filólogos, considerándolos, con sorprendente clarividencia, como los enemigos de la historia. No se deja aterrorizar por «el llamado estudio de las fuentes» (pág. 8) que blanden con ingenua agresividad los historiadores de profesión. Un

matemáticamente, es lo específico del galileísmo. Por eso decía para diferenciar su método: «Giudicate, signore Rocco, qual dei due modi di filosofare cammini piu a segno, o il vostro fisico puro e semplice bene, o il mio condito con qualche spruzzo di matematica.» Opere, II, 329.

Con claridad casi ofensiva aparece este espíritu en un lugar de Toscanelli: «Che i principii della dottrina *de motu* siano veri o falsi a me importa poquissimo. Poiché se non son veri, fingasi che que sian veri conforme habbiamo supposto, e poi prendansi tutte le altre specolazioni derivate da essi principii, non come cosi miste, ma pure geometriche. Yo fingo o suppongo che qualche corpo o punto si muova all' ingiu e all' insù con la nota proporzione et horizontalmente con moto equabile. Quando questo sia io dico che seguirá tutto quello che ha detto il Galileo, et io anchora. Se poi le palle di piombo, di ferro, di pietra non osservano quella supposta proporzione, suo danno, noi diremmo che non parliamo di esse.» Opera-Faenza, 1919. Vol. III, 357.

De modo que si los fenómenos- las bolas de plomo, hierro y piedra—no se comportan según nuestra construcción, peor para ellas, *suo danno*.

Claro es que la física actual se diferencia mucho de la de Galileo y Toscanelli, no sólo por su contenido, sino por su método. Pero esta diferencia metódica no es contraposición, sino, al contrario, continuación y perfeccionamiento, depuración y enriquecimiento de aquella táctica intelectual descubierta por los gigantes del Renacimiento.

siglo más tarde, por fuerza hemos de darle la razón: con tanta fuente se ha empantanado el área de la historia. Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso, que en ningún orden de la inteligencia cabría, como este, hablar de bancarrota. Es preciso, ante todo, por alta exigencia de la disciplina intelectual, negarse a reconocer el título de científico a un hombre que simplemente es laborioso, y se afana en los archivos sobre los códices. El filólogo, solícito como la abeja, suele ser como ella, torpe. No sabe a qué va todo su ajetreo. Sonambúlicamente acumula citas, que no sirven para nada apreciable, porque no responden a la clara conciencia de los problemas históricos. Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precisión usada al obtener o manejar los datos, y la imprecisión, más aún: la miseria intelectual, en el uso de las ideas constructivas.

Contra este estado de las cosas, en el reino de la historia se levanta la historiología. Va movida por el convencimiento de que la historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser, ante todo, una construcción, y no un «agregado»—para usar el vocablo que Hegel lanza una vez y otra contra los historiadores de su tiempo—. La razón que éstos podían tener contra Hegel oponiéndose a que el cuerpo histórico fuese construído directamente por la filosofía, no justifica la tendencia, cada vez más acusada en aquel siglo, de

contentarse con una aglutinación de datos. Con la centésima parte de los que hace tiempo están ya recogidos y pulimentados, bastaba para elaborar algo de un porte científico mucho más auténtico y sustancioso que cuanto, en efecto, nos presentan los libros de historia.

Toda ciencia de realidad—y la historia es una de ellas—se compone de estos cuatro elementos:

a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar—la materia en física, lo «histórico» en historia.

b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.

c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis.

d) Una vasta periferia rigorosamente empírica—descripción de los puros hechos o datos.

La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez, de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea. No sólo con respecto al sujeto cognoscente, sino en sí misma, posee la «materia» una estructura diferente de la que tiene el «cuerpo vivo», y ambas son muy distintas de la estructura real, propia de lo «histórico». Es posible que en la historia no llegue nunca el núcleo *a priori*, la pura analítica, a dominar el resto de su anatomía como ciencia, según acontece en física, pero lo que parece evidente es que sin él no cabe la posibilidad de una ciencia histórica. Querer reducir ésta a su elemento superior, a la descripción de puros hechos y acumulación de simples datos, por tanto, a

lo que, aislado y por sí, no es ciencia en la ciencia, empieza ya a parecer un error demasiado grave para no reclamar correctivo. El mero acto de llamar «histórico» a cierto hecho y a tal dato, introduce ya, dese o no cuenta el historiador, todo el *a priori* historiológico en la masa de lo puramente facticio y fenoménico. «Todo hecho es ya teoría», dijo Goethe *.

No se comprende que haya podido imaginarse otra cosa, si no supiésemos cómo aparecía planteado el problema epistemológico hacia 1800. Tanto el kantismo como el positivismo partían, dogmáticamente, de la más extraña paradoja, cual es creer que existe un conocimiento del mundo, y a la vez creer que ese mundo no tiene por sí forma, estructura, anatomía, sino que consiste, primariamente, en un montón de materiales—los fenómenos—o, como Kant dice, en un «caos de sensaciones». Ahora bien: como el caos es informe, no es mundo, y la forma o estructura que éste ha menester ha tenido que ponerla el sujeto saliνándola de sí mismo. Cómo sea posible que formas originariamente subjetivas se conviertan en formas de las cosas del mundo, es el grande y complicado intento de magia que ocupaba a la filosofía de aquel tiempo.

Es, pues, comprensible que los hombres de ciencia, puestos ante tal problema, considerasen preferible reducir al extremo las formas del mundo que estudia-

* Hegel (pág. 8) devuelve a los historiadores la acusación que éstos dirigen a los filósofos de «introducir en la historia invenciones *a priori*». «El historiador corriente, mediocre, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es, en realidad, pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías, y ve a través de ellas lo existente.»

ban, y tendiesen a contentarse con los puros datos.

Pero hoy nos hallamos muy distantes de aquella radical paradoja, y pensamos que la primera «condición de la posibilidad de la experiencia» o conocimiento de algo, es que ese algo *sea*, y que sea *algo*, por tanto, que tenga forma, figura, estructura, carácter.

El origen de aquella desviación epistemológica fué haber tomado, con maniático exclusivismo, como prototipo de conocimiento a la física de Newton, que es por su rigor formal un modelo, pero que por su contenido doctrinal casi no es un conocimiento. Pues, muy probablemente, es la materia aquella porción de realidad que más próxima se halla a ser, en efecto, un caos. Dicho en otra forma: todo induce a creer que la materia es el modo del ser menos determinado que existe. Sus formas, según esto, serían elementales, muy abstractas, muy vagas. Merced a esto, el capricho subjetivo de nuestra acción intelectual goza ante ella de amplio margen y resulta posible que la forma proyectada sobre los fenómenos por el sujeto sea tolerada por ellos. De aquí que puedan existir muchas físicas diferentes y, sin embargo, todas verídicas—precisamente porque ninguna es necesaria *.

Pero esta tolerancia por parte de los fenómenos tiene que llegar a un término. El progreso mismo de la física, al ir precisando cada vez más la figura «mecánica», es decir, imaginaria, parcialmente subjetiva, del mundo corpóreo, arribará a un punto en que tropezará con la resistencia que la forma efectiva, autén-

* Otra razón de «indeterminación» en la física es que dentro de ella se define la verdad por sus consecuencias prácticas.

tica de la materia le ofrezca. Y ese momento trágico para la física será, a la par, el de su primer contacto cognoscente—y no sólo de «construcción simbólica»—con la realidad.

Aparte lo «absoluto o teológico», es verosímilmente lo real histórico aquel modo del ser que posee una figura propia más determinada y exclusiva, menos abstracta o vaga. Bastaría esto para explicar el retraso del conocimiento histórico en comparación con el físico. Por su objeto mismo es la física más fácil que la historia. Añádase a esto que la física se contenta con una primera aproximación cognoscitiva a la realidad. Renuncia a comprenderla, y de esta renuncia hace su método fundamental. No se puede desconocer que este ascetismo de intelección—la renuncia a comprender—es la gran virtud, la disciplina gloriosa de la gente física. En rigor, lo que esta ciencia tiene de conocimiento es algo meramente negativo: como conocimiento se limita a «salvar las apariencias», esto es, a no contradecirlas. Pero su contenido positivo no se refiere propiamente a la realidad, no intenta definir ésta, sino más bien construír un sistema de manipulaciones subjetivas que sea coherente. Algo es real para la física cuando da ocasión a que se ejecuten ciertas operaciones de medida. Sustituye la realidad cósmica por el rito humano de la métrica.

Una vez que la historiología reconoce lo que la historia tiene de común con la física y con toda otra ciencia empírica—a saber, ser construcción y no mera descripción de datos—, pasa a acentuar su radical diferencia. La historia no es manipulación, sino descu-

brimiento de realidades: ἀληθηία. Por eso tiene que partir de la realidad misma y mantenerse en contacto ininterrumpido con ella, en actos de comprensión y no simplemente en operaciones mecánicas que sustituyen a aquélla. No puede, en consecuencia, sustantivar sus «métodos», que son siempre, en uno u otro grado, manipulaciones. La física consiste en sus métodos. La historia usa los suyos, pero no consiste en ellos. El error de la historiografía contemporánea es, precisamente, haberse dejado llevar, por contaminación con la física prepotente, a una escandalosa sobreestima de sus técnicas inferiores—filología, lingüística, estadística, etc. Método es todo funcionamiento intelectual que no está exclusivamente determinado por el objeto mismo que se aspira a conocer. El método define cierto comportamiento de la mente con anterioridad a su contacto con los objetos. Predetermina, pues, la relación del sujeto con los fenómenos, y mecaniza su labor ante éstos. De aquí que todo método, si se sustantiva y hace independiente, no es sino una receta dogmática que da ya por sabido lo que se trata de averiguar. En la medida en que una ciencia sea auténtico conocer, los métodos o técnicas disminuyen de valor, y su rango en el cuerpo científico es menor. Siempre serán necesarios, pero es preciso acabar con la confusión que ha permitido, durante el pasado siglo, considerar como principales tantas cosas que sólo son necesarias, mejor dicho, imprescindibles. En tal equívoco, nutren sus raíces todas las subversiones *.

* El ejemplo más grueso de este equívoco ha sido la exaltación política del trabajo manual, simplemente porque es imprescindible.

La historia, si quiere conquistar el título de verdadera ciencia, se encuentra ante la necesidad de superar la mecanización de su trabajo, situando en la periferia de sí misma todas las técnicas y especializaciones. Esta superación es, como siempre, una conservación. La ciencia necesita a su servicio un conjunto de métodos auxiliares, sobre todo, los filológicos. Pero la ciencia empieza donde el método acaba, o, más propiamente, los métodos nacen cuando la ciencia los postula y suscita. Los métodos, que son pensar mecanizado, han permitido, sobre todo en Alemania, el aprovechamiento del tonto. Y, sin duda, es preciso aprovecharlo, pero que no estorbe, como en los circos. En definitiva, los métodos históricos sirven sólo para surtir de datos a la historia. Pero ésta pretende conocer la realidad histórica, y ésta no consiste nunca en los datos que el filólogo o el archivero encuentran, como la realidad del sol no es la imagen visual de su disco flotante, «tamaño como una rodela», según *Don Quijote*. Los datos son síntomas o manifestaciones de la realidad, y son dados a alguien para algo. Ese alguien es, en este caso, el verdadero historiador—no el filólogo ni el archivero—, y ese algo es la realidad histórica.

Ahora bien, esta realidad histórica se halla en cada momento constituída por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables—relativa o absolutamente constantes—. Estas constantes del hecho o realidad históricos son su estructura radical, categórica, *a priori*. Y como es *a priori* no depende, en principio, de la variación de

los datos históricos. Al revés, es ella quien encarga al filólogo y al archivero que busque tales o cuáles determinados datos que son necesarios para la reconstrucción histórica de tal o cuál época concreta. La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial histórico, es el tema primario de la historiología.

La razón que suele movilizarse contra el *a priori* histórico es inoperante. Consiste en hacer constar que la realidad histórica es individual, innovación, etc., etc. Pero decir esto es ya practicar el *a priori* historiológico. ¿Cómo sabe eso el que lo dice, si no es de una vez para siempre, por tanto, *a priori?* Cabe, es cierto, sostener que de lo histórico sólo es posible una única tesis *a priori:* la que niega a lo histórico toda estructura *a priori.* Pero, evidentemente, no se quiere sustentar semejante proposición, que haría imposible cualesquiera modo de historia. Al destacar el carácter individual e innovador de lo histórico, se quiere indicar que es diferencial en potencia más elevada que lo físico. Pero esa extrema diferencialidad de todo punto histórico no excluye, antes bien, incluye la existencia de constantes históricas. César no es diferente de Pompeyo, ni en sentido abstracto ni en sentido absoluto, porque entonces no habrían podido ni siquiera luchar—lucha supone comunidad, por lo menos, la de desear lo mismo uno y otro contendiente—. Su diferencia es concreta y consiste en su diferente modo de ser romanos—una constante—y de ser romanos del siglo I antes de J. C.—otra constante—. Estas constantes son relativas, pero en César y Pompeyo hay, cuando menos, un sistema común de constantes abso-

lutas—su condición de hombres, de entes históricos—. Sólo sobre el fondo de esas invariantes es posible su diferencialidad.

Eduardo Meyer, queriendo llevar al extremo la distinción entre historia y ciencia de leyes, de «hechos generales» *, proclama que «en el mundo descrito por la historia, rigen el azar y el albedrío» **. Lo cual, en primer lugar incluye toda una metafísica de la historia más audaz que la expuesta por Hegel en estas *Lecciones*. Pero, además, es una afirmación sin sentido. Pongamos que, en efecto, la misión de la historia no sea otra que la de constatar un hecho azaroso como éste: En el año 52 antes de J. C., César venció a Vercingetorix. Esta frase es ininteligible si las palabras «César», «vencer» y «Vercingetorix» no significan tres invariantes históricas. Meyer remite a una ciencia que él llama *Antropología* el estudio de «las formas generales de vida humana y de humana evolución» ***. La historia recibe de ellas una suma de conceptos generales. En el ejemplo nuestro, «vencer» sería uno de ellos. No es cosa muy clara eso de que una ciencia reciba conceptos de otra y, sin embargo, no esté constituída también por ella; en consecuencia, que la historia no sea constitutivamente antropología. Mas, aparte de esto, acaece

* Esta distinción, propuesta con penosa insistencia por Rickert en su libro *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, ha impedido, durante quince años, el progreso de la historia. Casi todos los que en un primer momento la aceptaron—grandes ejemplos son Troeltsch y Max Weber—han tenido que desasirse de ella, y, por tanto, con ella no hicieron sino perder el tiempo.

** EDUARD MEYER: *Geschichte des Altertums*, I, 1.—*Elemente der Antropologie*, 185-186, 1910.

*** Ibid., p. 3.

que César y Vercingetorix son determinaciones exclusivamente históricas, no son conceptos «generales», sino individualismos, y, sin embargo, poseen un contenido invariante. Este César acampado frente a Vercingetorix es el *mismo* que treinta años antes fué secuestrado por unos piratas del Mediterráneo. Al través de sus días y aventuras, César es constantemente César, y si no tenemos una rigurosa definición de esa naturaleza constante, de esa estructura o figura individual, pero permanente, no podemos ni siquiera entender el vocablo «César». Ahora bien, esa constante individual incluye múltiples constantes no individuales. César, la concreción César está integrada por muchos ingredientes abstractos que no le son exclusivos, sino, al revés, comunes con los demás romanos, con los romanos de su tiempo, con los políticos romanos de su tiempo, con los hombres de carácter «cesáreo», con los generales vencedores en todos los tiempos. Es decir, que el hecho César, aunque sea un azar, considerado metafísicamente, es, como pura realidad histórica, un sistema de elementos constantes. No es, por cierto, sólo esto: en torno a ese núcleo de invariantes, y precisamente en función de ellas, se acumulan innumerables determinaciones azarosas, puros hechos que no cabe reconstruír en la unidad de una estructura, sino simplemente atestiguar. En vez de definir por anticipado lo histórico como una pura serie de puros azares—en cuyo caso la ciencia histórica sería imposible, porque sería inefable—, es la verdadera misión de esta disciplina determinar en cada caso lo que hay de constante y lo que hay de azaroso, si es que lo hay. Sólo

así será la historia efectivamente una ciencia empírica. De otro modo topamos con una extraña especie de *a priori* negativo, el apriorismo del no-apriorismo.

Las más humilde y previa de las técnicas historiográficas, por ejemplo, la «crítica de las fuentes», involucra ya toda una ontología de lo histórico, es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana. La parte principal de esta crítica no consiste en corregir la fuente en vista de otros hechos—puesto que estos otros hechos, a su vez, proceden de otra fuente sometida a la misma crítica—, sino que funda el valor de los hechos que la fuente notifica en razonamientos de posibilidad e imposibilidad, de verosimilitud e inverosimilitud; lo que es humanamente imposible, lo que es imposible en cierta época, en cierto pueblo, en cierto hombre, precisamente en el hombre que escribió la «fuente». Ahora bien, lo posible y lo imposible son los brazos del *a priori*.

Cuando Ranke, para su estudio sobre Sixto V, critica la historia de Gregorio Leti y llega al punto en que éste describe la escena donde el cardenal arroja las muletas del falso tullido, rechaza la autenticidad del hecho, diciendo: «El conocedor pensará, desde luego, que en todo esto hay muy poco de verdad: las sumas dignidades no se obtienen de esa manera.» No se comprende bien cómo Meyer puede asegurar que por su parte no ha tropezado jamás con una ley histórica. Hay, por lo visto, tantas y tan especiales, que hasta existe una la cual formula la manera de obtenerse la dignidad pontificia, y ella tan evidente y notoria que

basta a Ranke sugerirla para justificar su *athetesis* de la noticia tradicional.

No es posible, pues, reducir la historia al ingrediente inferior de los que enumeraba yo más arriba como constitutivos de toda ciencia empírica. A las técnicas inferiores con que rebusca los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial. Sólo esto puede transformar a la historia en ciencia; es decir, en reconstrucción de lo real mediante una construcción *a priori* de lo que en esa realidad—en este caso la vida histórica—haya de invariante. Por no hacer esto y contentarse con una presunta constatación de lo «singular», de lo azaroso, acontece lo que menos podía esperarse de los libros históricos; a saber: que son casi siempre incomprensibles. La mayor parte de la gente resbala sobre los libros históricos y cree haber hecho con esto una operación intelectual. Pero el que esté habituado a distinguir cuándo comprende y cuándo no comprende—lo cual supone haber comprendido verdaderamente algo alguna vez, y poder referirse a aquel estado mental como a un diapasón—, sufrirá constantemente al pasar las hojas de las historias. Es evidente que si el historiador no me define rigurosamente a César, como el físico me define el electrón, yo no puedo entender frase ninguna de su libro donde ese vocablo intervenga.

Ha padecido la historia el mismo *quid pro quo* que en las mentes poco atentas padeció la física cuando se atribuyeron sus progresos al «experimento». Por

fortuna para ésta, habían precedido a su instauración en la forma moderna que esencialmente conserva, largos siglos de meditación «metafísica» sobre la materia. Cuando Galileo reflexiona sobre las primeras leyes del movimiento sabe ya lo que es la materia en su más genérica estructura: Grecia, filosofando, había descubierto la ontología de la materia en general. La física se limita a concretar y particularizar—en la astronomía llega a singularizar—ese género. Merced a esto entendemos lo que Galileo dice al formular la ley de caída. Pero, por desgracia, no ha habido una metahistoria que defina lo real histórico *in genere*, que lo analice en sus categorías primarias. Por su parte, la historia al uso habla desde luego de lo particular o singular histórico, es decir, de especies e individuos cuyo género ignoramos. La concreción sólo es inteligible previa una abstracción o análisis. La física es una concreción de la «metafísica». La historia, en cambio, no es aún la concreción de una metahistoria. Por eso no sabemos nunca de qué se nos habla en el libro histórico: está escrito en un lenguaje compuesto sólo de adjetivos y adverbios con ausencia grave de los sustantivos. Esta es la razón del enorme retraso que la historia padece en su camino hacia una forma de ciencia auténtica.

*

Por filosofía de la historia se ha entendido hasta ahora una de dos cosas: o el intento de construír el *contenido* de la historia mediante categorías *sensu stricto* filosóficas (Hegel) o bien la reflexión sobre la *for*

ma intelectual que la historiografía practica (Rickert). Esta es una lógica, aquella una metafísica de la historia.

La historiología no es ni lo uno ni lo otro. Los neokantianos conservan del gran chino en Königsberga el dogma fundamental que niega a todo ser o realidad la posesión de una forma o estructura propia. Sólo el pensar tiene y da forma a lo que carece de ella. De aquí que tampoco lo histórico tenga por sí una figura y un verdadero ser. El pensamiento encuentra un caos de datos humanos, puro material informe al cual mediante la historiografía proporciona modelado y perfil. Si a la actividad intelectual del sujeto llamamos *logos*, tendremos que no hay más formas en el mundo que las *lógicas*, ni más categorías o principios estructurales que los del *logos* subjetivo. De esta manera los neokantianos reducen la filosofía de la historia a una lógica de la historiografía.

La historiología parte de una convicción inversa. Según ella, todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense. Claro es que el pensamiento, a fuer de realidad entre las realidades, tiene también la suya. Pero la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino, precisamente, lo contrario. La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de estos su principio y norma. En sentido estricto no hay, pues, un pensar formal, no hay una lógica con abstracción de un objeto determinado en que se piensa *. Lo que siempre se ha

* No se me oculta que esta tesis implica una grave heterodoxia frente al

denominado *pensamiento lógico puro* no es menos *material* que otro cualquiera. Como todo pensar disciplinado consiste en analizar y combinar ideas objetivas dentro de ciertas limitaciones—los llamados principios. En el caso de la lógica pura estos principios o limitaciones son sólo dos—a saber: la identidad y la «contradicción». Pero estos dos principios no son principios de la actividad subjetiva, que de hecho se contradice a menudo, y no es nunca rigorosamente idéntica, sino que son las formas más elementales y abstractas del ser. Cuando nuestro intelecto funciona atendiendo sólo a esas dos formas del ser, analiza y combina los objetos reduciendo éstos a meros substratos de las relaciones de identidad y oposición. Entonces tenemos la llamada lógica formal. Si a esas formas añadimos la de relación numeral, tenemos el *logos* aritmético. Si agregamos, por ejemplo, la relación métrica y exigimos a nuestros conceptos que impliquen las condiciones de medición, tenemos el pensar físico etcétera, etc. Hay, pues, tantas lógicas como regiones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas.

A mi juicio, esta fué la gran averiguación de Hegel. ¿Cómo no se ha entrevisto nunca, por debajo de la realización, que el sistema de Hegel proporciona a ese descubrimiento—y que es, sin duda, manca—el brillo de esta magnífica verdad? «La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra

canon tradicional filosófico. Espero, sin embargo, en un estudio especial exponer sus fundamentos.

tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón *(logos)*, sin saber indicar cuál sea su determinación, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón *determinada* es la *cosa.*» *

Se trata, pues, nada menos que de la des-subjetivación de la razón. No es esto volver al punto de vista griego, pero sí es integrarlo con la modernidad, juntar en una síntesis a Aristóteles y a Descartes, y al juntarlos, evadirse de ambos.

La historiología no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura ontológica de ésta? ¿De qué ingredientes radicales se compone? ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?

La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; así como la mía, aquellas. Ahora bien, encontrar ante sí otra vida, no es lo mismo que hallar un mineral. Este queda incluído, incrustado, en mi vida como mero contenido de ella. Pero otra vida humana ante mí, no es sin más incluíble en la mía, sino que mi relación con ella implica su independencia de mí y la consiguiente reacción original de ella sobre mi acción. No hay, pues, inclusión, sino convivencia. Es decir, que mi vida pasa a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. En el convivir se com-

* P. 25.

pleta el vivir del individuo; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado. Pero, al tomar el vivir como un convivir, adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual donde todo está referido a mí en la esfera inmanente, que es, para mí, mi vida. La convivencia interindividual es una primera transcendencia de lo inmediato y psicológico. Las formas de interacción vital entre dos individuos—amistad, amor, odio, lucha, compromiso, etcétera—, son fenómenos biformes en que dos series de fenómenos psíquicos constituyen un hecho ultrapsíquico. No basta que yo sea un alma y el otro también, para que nuestro choque o enlace sea también un suceso psicológico. La psicología estudia lo que pasa en un individuo, y es enturbiar su concepto llamar también psicología a la investigación de lo que pasa entre dos almas, que al pasar entre las dos, no pasa, a la postre, íntegramente, en ninguna de ellas. Por eso, digo que es un hecho transcendente de la vida individual, y que descubre un orbe de realidad radicalmente nuevo frente a todo lo psíquico. Ese complejo de dos vidas, vive, a su vez, por sí, según nuevas leyes, con original estructura y avanza en su proceso llevando en su vientre mi vida y la de otros prójimos. Pero esta vida interindividual y cada una de sus porciones individuales, encuentra también ante sí un tercer personaje: la vida anónima—ni individual ni interindividual—, sino estrictamente colectiva, que envuelve a aquéllas y ejerce presiones de todo orden sobre ellas. Es preciso, por lo tanto, transcender nuevamente y de la perspectiva interindividual avanzar

hacia un todo viviente más amplio que comprende lo individual y lo colectivo: en suma, la vida social. Esta nueva realidad, una vez advertida, transforma la visión que cada cual tiene de sí mismo. Porque, si al principio le pareció ser él una sustancia psíquica independiente, y la sociedad mera combinación de átomos, sueltos como él y como él suficientes en sí mismos, ahora se percata de que su persona vive, como de un fondo, de esa realidad sobreindividual que es la sociedad. Rigorosamente, no puede decir dónde empieza en él lo suyo propio y dónde termina lo que de él es materia social. Ideas, emociones, normas que en nosotros actúan, son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros, y que ni nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad. Así notamos toda la amplitud ingenua de la abstracción cometida cuando creíamos plenamente recogida nuestra realidad por la psicología. Antes que sujetos psíquicos, somos sujetos sociológicos.

Pero, a su vez, la vida social se encuentra siempre incompleta en sí misma. El carácter de cambio incesante y constitutivo movimiento, flujo o proceso que aparece, desde luego, en la vida individual, adquiere un valor eminente cuando se trata de la vida social. En todo instante, es ésta algo que viene de un pasado, es decir, de otra vida social pretérita, y va hacia una vida social futura. El simple hecho de hallarse estructurado todo *hoy* social por la articulación de tres generaciones, manifiesta que la vida social presente es sólo una sección de un todo vital amplísimo de confines indefinidos hacia pasado y futuro, que se

hunde y esfuma en ambas direcciones *. Esta es *sensu stricto* la vida o realidad histórica. No digamos vida humana o universal. Precisamente, uno de los temas historiológicos es determinar si esas dos palabras «humanidad»—en sentido ecuménico—y «universalidad» o «mundialidad» son formas efectivas de realidad histórica o meras idealizaciones. Ese círculo vital máximo a que hemos llegado, es lo histórico. Pero no está dicho cuál sea el significado real de sus círculos interiores: por ejemplo, si el individuo que vive sumergido en lo histórico, como la gota en el mar, es, no obstante, y en algún sentido, un ser independiente dentro de él, o si lo es «una sociedad», pueblo, estado, raza, etcétera, ni cómo ni en qué medida influyen unos sobre otros estos círculos. Ni siquiera está dicho que ese círculo máximo que es «una vida social con su pasado y su futuro», es, a su vez, independiente y forma una orbe aparte, o es sólo fragmento, un auténtico, definito y único «mundo histórico». Sólo va dicho con ello que de ese círculo máximo no cabe ulterior trascendencia.

. . . .

. . . .

José Ortega y Gasset.

* Es esencial a la vida del individuo datarse a sí misma de un cierto instante—el nacimiento—y extenderse desde cualquier presente hasta un tiempo aproximado en que la muerte ha de venir. Esta conclusión cierta actúa, por anticipado, en «nuestros días»; es el gran mañana que modela nuestro hoy. Sobre esto, finas verdades y finos errores, en el estudio reciente de Heidegger. *Sein und Zeit*, 1927. Puede descubrirse aquí, desde luego, una diferencia *a priori* entre la estructura de lo histórico y la del vivir individual. La historia no muere nunca, y sus movimientos no van gobernados por la idea de un término y consumación.

T R Í P T I C O

I

MIRABEAU O EL POLÍTICO

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

	Pesetas.
MEDITACIONES DEL QUIJOTE.—Vol. I, 2.ª edición........	5
PERSONAS, OBRAS Y COSAS.—2.ª edición.................	6
EL ESPECTADOR.—Núm. I (1916), 2.ª edición............	5
Contenido: Verdad y perspectiva.—Nada «moderno» y muy siglo XX. — Leyendo el *Adolfo,* libro de amor.—Estética en el tranvía.—Tierras de Castilla.—Tres cuadros del vino.—Ideas sobre Pío Baroja.—El genio de la guerra y la guerra alemana. I.	
EL ESPECTADOR.—Núm. II (1917), 2.ª edición...........	5
Contenido: Democracia morbosa. — Para la cultura del amor.—Muerte y resurrección.—«Azorín»: Primores de lo vulgar. — El genio de la guerra y la guerra alemana. II.	
EL ESPECTADOR.—Núm. III (1921)...................	5
Contenido: Sobre Anatole France.— Musicalía.—De Madrid a Asturias o los dos paisajes.—Biología y Pedagogía o el «Quijote» en la escuela.—Meditación del mareo.	
EL ESPECTADOR.—Núm. IV (1925)...	5
Contenido: Elogio del «Murciélago». — Pepe Tudela vuelve a la mesta.— Apatía artística.— Dan-Auta, cuento negro.—Carta a un joven argentino que estudia filosofía.—No ser hombre ejemplar.—Esquema de Salomé.—Temas de viaje.—Las dos grandes metáforas.—Conversación en el *golf* o la idea del «dharma».	
EL ESPECTADOR.—Núm. V (1927).....................	5
Contenido: Notas del vago estío. — Vitalidad, alma, espíritu.—Fraseología y sinceridad.	
ESPAÑA INVERTEBRADA.—2.ª edición.................	5
VIEJA Y NUEVA POLÍTICA...........................	1,50
EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO........................	6
LAS ATLÁNTIDAS. — Suplemento núm. 2 a la *Revista de Occidente*......................................	10
LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE E IDEAS SOBRE LA NOVELA.	5

ESPÍRITU DE LA LETRA.

Tríptico.

I.—Mirabeau o el Político.

II.—Dinámica del tiempo (en prensa).

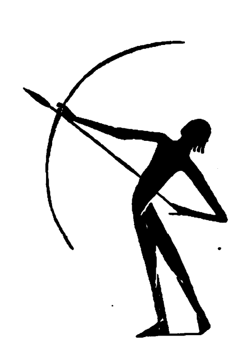
III.—Paisaje con una corza al fondo (en prensa).

JOSE ORTEGA Y GASSET

TRÍPTICO

I

MIRABEAU O EL POLÍTICO



Revista de Occidente
Madrid
1927

Imp. G. Hernández y Galo Sáez / Mesón de Paños, 8 / Madrid.

I

YO había leído este librito de Herbert Van Leisen, titulado *Mirabeau y la revolución real,* con prólogo de Jacques Bainville, esperando alguna nueva claridad sobre el magnífico provenzal (1). Siempre he creído ver en Mirabeau una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco, y pocas cosas nos convienen más que informarnos sobre nuestro contrario. Es la única manera de complementarnos un poco. Nada capaz para la política, presumo en Mirabeau algo muy próximo al arquetipo del político. Arquetipo, no ideal. No debiéramos confundir lo uno con lo otro. Tal vez el grande y morboso desva-

(1) Herbert Van Leissen: *Mirabeau et la politique royale*. Grasset, 1926.

río que Europa está ahora pagando proviene de haberse obstinado en no distinguir los arquetipos y los ideales. Los ideales son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad. Si nos habituásemos a buscar de cada cosa su arquetipo, la estructura esencial que la Naturaleza, por lo visto, ha querido darles, evitaríamos formarnos de esa misma cosa un ideal absurdo que contradice sus condiciones más elementales. Así, suele pensarse que el político ideal sería un hombre que, además de ser un gran estadista, fuese una buena persona. Pero ¿es que esto es posible? Los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo—son *desiderata*—. Pero ¿qué derecho tenemos a considerar lo imposible, a considerar como ideal el cuadrado redondo?

Hace mucho tiempo he postulado una higiene de los ideales, una lógica del deseo. Tal vez lo que más diferencia la mente infantil del espíritu maduro es que aquélla no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por sus imágenes deseadas. Siente lo real como una materia

blanda y mágica, dócil a las combinaciones de nuestra ambición. La madurez comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente, de constitución rígida e inexorable. Entonces empieza uno a desdeñar los ideales del puro deseo y a estimar los arquetipos, es decir, a considerar como ideal la realidad misma, en lo que tiene de profunda y esencial. Estos nuevos ideales se extraen de la Naturaleza y no de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los píos deseos y tienen mucha más gracia. En definitiva: el «idealismo» vive de falta de imaginación. Todo el que sea capaz de imaginarse con exactitud realizado su abstracto ideal sufre una desilusión, porque ve entonces cuán sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado. Sería admirable que, para confusión de los «idealistas», aun de los mayores, de Platón o de Kant, un irónico taumaturgo dejase

por unas horas reducido el Universo a lo que éste sería según su esquemático programa.

El «ideal» al uso es menos, y no más, que la realidad. Así, el atributo de buena persona que imponemos al político ideal es muy fácil de imaginar y definir; en cambio, todo lo demás que constituye al gran político no podríamos jamás extraerlo de nuestra minerva, sino que necesitamos humildemente esperar a que la Naturaleza tenga a bien inventarlo ella, magníficamente, y se resuelva a parir un titán como Mirabeau. Una vez que está ahí, por obra y gracia de las potencias cósmicas, nosotros, ingratos y petulantes, nos apresuramos a censurar el engendro, porque no tiene las virtudes de un honrado y corriente burgués. La Humanidad es como la mujer que se casa con un artista porque es artista y luego se queja porque no se comporta como un jefe de negociado.

El librito del señor Van Leisen está muy lejos de aclararnos punto alguno de importancia sobre Mirabeau. Pertenece a una clase de emanaciones impresas que

cada día son más frecuentes, por mala ventura, en las letras de Francia. Son obras maniáticas, de angosto horizonte, que ni siquiera aspiran a la agudeza intelectual. Así, el señor Van Leisen, discípulo de Maurras, se propone, con el beneplácito de Bainville, no más que demostrar la identidad radical entre la política de Mirabeau y la de Luis XIV y Luis XV. Este es el propósito; pero claro es que no hay ni la apariencia del logro.

La política de Mirabeau no tiene oscuridad alguna. Como los hechos de todo un siglo se encargaron de comprobar, fué la obra más clara que se intentó en la Revolución Francesa. Si algo en el mundo tiene derecho a causar sorpresa y maravilla, es que este hombre, ajeno a las Cancillerías y a la Administración, ocupado en un tráfago perpetuo de amores turbulentos, de pleitos, de canalladas, que rueda de prisión en prisión, de deuda en deuda, de fuga en fuga, súbitamente, con ocasión de los Estados generales, se convierta en un hombre público, improvise, cabe decir que en pocas horas, toda una política nueva, que va a

ser la política del siglo XIX (la Monarquía constitucional); y esto, no vagamente y como en germen, sino íntegramente y en su detalle: crea no sólo los principios, sino los gestos, la terminología, el estilo y la emoción del liberalismo democrático según el rito del Continente. En un instante, Mirabeau ve en todo su futuro desarrollo la nueva política, y ve más allá aún: ve sus límites, sus vicios, sus degeneraciones y hasta los medios de desacreditarla, que han sido, en efecto, los que siglo y medio más tarde la han traído al desprestigio. Quien quiera convencerse de que este hecho portentoso ha acaecido y no es una fantasía ni un inexacto encarecimiento, lea cualquier libro sobre Mirabeau (1)—menos el del señor Van Leisen, que, a decir verdad, no pretende tampoco estudiar su fisonomía histórica.

Pero el pensamiento político es sólo una

(1) No conozco ningún buen libro sobre Mirabeau. Sospecho que no existe. Pero basta para confirmar lo que digo la biografía de León Barthou en la colección de Hachette *Figures du passé*, 1913, que resume y completa las de Lomenie y Stern.

dimensión de la política. La otra es la actuación. Sin preverlo él mismo, Mirabeau encuentra en sí, mágicamente presto, el formidable instrumento para la nueva forma de vida pública: la oratoria romántica, la magnífica musa vociferante de los Parlamentos continentales, que sopla, como el espíritu divino sobre las aguas, sobre el alma líquida de las muchedumbres, haciendo tormentas e imponiendo calmas. El efecto de su primer discurso fué electrizante. Un testigo de la sesión—el reflexivo Dumont—nos lo dice: «En el tumultuoso preludio de las Comunas no se había oído aún nada comparable en fuerza y dignidad: fué como una delicia nueva, porque la elocuencia es el encanto de los hombres reunidos.» Su estatura enorme, su cabeza de gigante y la cabellera ampulosa, que la aumentaba, le daban un aire de león.

Se dirá que todo eso—oratoria y pelambre y leonismo—es retórica. Ya es bastante que fuera retórica. Pero demos que sólo sea eso. No es retórica, en cambio, su valor personal y de la especie propia al político, que es el valor ante los encrespa-

mientos multitudinarios. Si entera la Asamblea Nacional se levanta contra él, Mirabeau no se inmuta, no pierde un quilate de serenidad; al contrario: su mente se aguza, penetra mejor la situación, la hace trasparente, la disocia en sus elementos y pasa gentil al otro lado, llevando a la rastra, domesticada, aquella misma Asamblea unos minutos antes tan arisca y tan fiera. (A esto llamaba él *determiner le troupeau.*) Del león, pues, tendría la retórica y la melena; pero también el coraje, la serenidad y la garra. (Este león decía en un discurso al chacal Robespierre: «Joven: la exaltación de los principios no es lo sublime de los principios.»)

Más clarividente que los historiadores de un siglo después, no se dejó engañar por las quejas de hambre y carestía, tópico de la época que aquéllos han tomado en serio, enalteciendo ambas plagas hasta el rango de causas de la revolución. Francia estaba mejor que nunca, y, por lo mismo, necesitaba un Estado más ancho. Mirabeau lo percibe con toda evidencia y quisiera convencer de ello al Rey mediante

el ministro Montmorin. Por eso escribe a éste: «Francia no se ha sentido nunca más fuerte ni más saludable, intrínsecamente hablando; jamás ha estado tan cerca de desarrollar toda su estatura. El único mal que hay es el muy pasajero inconveniente de una Administración poco sistemática y el miedo ridículo de recurrir a la nación para constituír la nación.»

Mirabeau no se apea de esto. Había inexorablemente llegado el tiempo de constituír la nación por medio de la nación misma, y todo lo demás eran zarandajas. Los expedientes y arbitrismos que se proponían a Luis XVI en forma de despotismos ilustrados o sin ilustrar, tiranías, dictaduras, le parecían puras superfluidades; peor: le parecían caminos funestos. Con la visión profética que abunda en sus locuciones, dijo a los palaciegos: «Así se conduce un Rey al patíbulo.»

No se comprende que mente tan sagaz confiase en que el Rey habría de reconocer la situación. La clave está acaso en que Mirabeau, de espíritu liberal y democrático, era de alma y de raza un noble. Aho-

ra bien: el noble, por muy inteligente que sea, por muy libre de prejuicios que se imagine, suele padecer un fatal misticismo palatino.

Sin embargo, en aquel estadio histórico no había más que una posibilidad seria: la Monarquía constitucional. Mirabeau fué el único que vió esto sin vacilaciones. Los demás, o eran demasiado monárquicos, o demasiado constitucionales. Descartados aquéllos por la violencia popular, fueron éstos—los archirrevolucionarios, los radicales—quienes hicieron fracasar la revolución. Pues no debe olvidarse que la Revolución Francesa—uno de los trozos más animados de la Historia universal—fué un completo fracaso. Los principios por ella defendidos tardaron casi un siglo en lograr una aproximada y tranquila instauración. Fracasó porque en la Asamblea Nacional no había más que un político auténtico que, además, desapareció en 1791. Mirabeau sentía sumo desdén por aquellos colegas definidores, geómetras del Estado, que tenían la cabeza llena de fórmulas luminosas, tan luminosas, que los ofuscaban en el

trato con las cosas. De ellos decía: «Yo no he adoptado jamás ni su novela, ni su metafísica, ni sus crímenes inútiles.»

Dotado de una capacidad de trabajo fabulosa, Mirabeau era un organizador nato. Donde llegaba ponía orden, síntoma supremo del gran político. Ponía orden en el buen sentido de la palabra, que excluye como ingredientes normales policía y bayonetas. Orden no es una presión que desde fuera se ejerce sobre la sociedad, sino un equilibrio que se suscita en su interior.

Como siempre es delicioso contemplar la perfección, conmueve leer la historia de estos primeros tiempos revolucionarios, de esta primera etapa en la vida de la Asamblea, porque se ve a un hombre que posee el genio de su oficio henchir sobradamente el perfil de éste, moverse elástico y triunfante, rebosar toda circunstancia. La Asamblea se veía forzada a tomar medidas que la defendieran del poder sugestivo que sobre ella misma ejercía este único varón. Su muerte fué declarada desdicha nacional, y su enorme cadáver inauguró el Panteón de Grandes Hombres.

Pero he aquí que después fueron descubiertas las pruebas de su venalidad. Mirabeau, que era cuanto acabo de decir, era además un hombre inverecundo. En seguida el pedante que siempre está a punto, a la sazón Joseph Chenier, pidió la palabra en la Asamblea y propuso que los restos de Mirabeau fuesen extraídos del Panteón, «considerando que no hay grande hombre sin virtud». ¡La gran frase!

Ella nos plantea la cuestión. Porque la historia de Mirabeau recuerda gravemente la de César y, en varia medida, la de casi todos los grandes políticos. Con rara coincidencia, el gran político ha repetido siempre el mismo tipo de hombre, hasta en los detalles de su fisiología.

II

«CONSIDERANDO que no hay grande hombre sin virtud», dijo Joseph Chenier para denigrar la memoria de Mirabeau. Se comprende que todo el mundo le hiciese caso, porque había dicho una «frase», y durante mucho tiempo, el europeo ha necesitado para vivir respirar frases como balones de oxígeno (1).

Yo propongo ahora al lector que cargue un rato su atención sobre esa «frase» y procure analizar con cautela su sentido. Chenier se refiere especialmente al grande

(1) La cuestión de las «frases» es más delicada e importante de lo que a primera vista parece. Quede ahora sin tocar; pero remito al lector al ensayo *Fraseología y sinceridad*, publicado en el tomo V de *El Espectador*, 1927.

hombre político; de suerte que al oír o leer la primera parte del juicio por él formulado, si queremos llenar de significación las palabras «grande hombre», nuestra mente se orienta hacia realidades como César o Mirabeau. Avanzan entonces hacia nosotros, como heroicos fantasmas, las ciclópeas calidades de estos hombres o sus congéneres. Vemos su inagotable energía, la tensión constante de su esfuerzo, la fertilidad y monumentalidad de sus proyectos, la rapidez, la eficacia con que los ejecutan, la previsión genial de los acontecimientos, la entereza y serenidad con que acogen los peligros, el garbo triunfal de su actitud en todas las circunstancias. Si en algún momento, por descuido trivial, se nos ocurre calificar sus acciones de egoistas, nos corregimos al punto avergonzados, porque caemos en la cuenta de que en estos hombres el *ego* está ocupado casi totalmente por obras impersonales, mejor dicho, transpersonales. ¿Tiene sentido decir de César que era egoista, que vivía para sí mismo? Pero ¿en qué consistía el «sí mismo», el «yo» de César? En un afán indomable de crear

cosas, de organizar la Historia. Por eso toma sobre sí, con la misma naturalidad, los grandes honores y las grandes angustias. Y es inaceptable que el hombre mediocre, incapaz de buscar voluntariamente y soportar estas últimas, discuta al grande hombre el derecho al grande honor y al gran placer.

Nuestro tiempo no hubiera nunca inventado estas dos palabras: magnanimidad y pusilanimidad. Más bien lo que ha hecho es olvidarlas, ciego para la distinción fundamental que designan. Desde hace siglo y medio todo se confabula para ocultarnos el hecho de que las almas tienen diferente formato, que hay almas grandes y almas chicas, donde grande y chico no significan nuestra valoración de esas almas, sino la diferencia real de dos estructuras psicológicas distintas, de dos modos antagónicos de funcionar la psique. El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas; vivir es para uno y otro una operación de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias. Cuando

Nietzsche distingue entre «moral de los señores» y «moral de los esclavos», da una fórmula antipática, estrecha y, a la postre, falsa de algo que es una realidad innegable.

La perspectiva moral del pusilánime, certera cuando trata de juzgar a sus congéneres, es injusta cuando se aplica a los magnánimos. Y es injusta sencillamente porque es falsa, porque parte de datos erróneos, porque al pusilánime le suele faltar la intuición inmediata de lo que pasa dentro del alma grande. Así en la cuestión que ahora tangenteamos. El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión: vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros—sean sistemas intelectuales, estilos artísticos, instituciones, normas tradicionales, situaciones de poder público—. Sus actos no emanan de una necesidad creadora, originaria, inspirada e ineludible—ineludible como el parto—. El pusi-

lánime, por sí, no *tiene* nada que hacer: carece de proyectos y de afán rigoroso de ejecución. De suerte que, no habiendo en su interior «destino», forzosidad congénita de crear, de derramarse en obras, sólo actúa movido por intereses subjetivos—el placer y el dolor—. Busca el placer y evita el dolor. Este modo de funcionar vitalmente que en sí encuentra, le lleva a suponer, por ejemplo, que si un pintor se afana en su oficio es movido por el deseo de ser famoso, rico, etc. ¡Como si entre el deseo de fama, riqueza, delicias, y la posibilidad de pintar este o aquel gran cuadro, de inventar un estilo determinado, existiese la menor conexión! El pusilánime debía advertir que el primer pintor famoso no se pudo proponer ser *un* pintor famoso, sino exclusivamente pintar, por pura necesidad de crear belleza plástica. Sólo *a posteriori* de su vida y obra se formó en la mente de los otros, especialmente de los pusilánimes, la idea o ideal de ser «famoso pintor». Y entonces, sólo entonces, atraídos en efecto por las ventajas egoistas de ese papel—«ser famoso pintor»—, empezaron a pintar los

pusilánimes, es decir, los malos pintores.

¿No es cómico que se califique a César de ambicioso? ¡Hay que ver! ¡César pretendía nada menos que ser un César, y Napoleón tuvo la avilantez de aspirar durante toda su vida al puesto ilustre de Napoleón! Este gracioso contrasentido resulta siempre que se considere la vida del grande hombre, u hombre de obras, bajo la perspectiva moral y según los datos psicológicos del hombre menor, sin destino de creación.

Pero la verdad es muy diferente: la previsión de placeres y honores tuvo sobre el alma de César tan poca influencia como, viceversa, la evitación de dolores. Así como el deseo de eludir sufrimientos no le apartó de su obra, tampoco le movió a ella la esperanza de delicias. Esto es lo que no comprenderá nunca bien el pusilánime: que para ciertos hombres la delicia suprema es el esfuerzo frenético de crear cosas—para el pintor, pintar; para el escritor, escribir; para el político, organizar el Estado.

La oposición entre egoísmo y altruísmo pierde sentido referida al grande hombre,

porque su «yo» está lleno hasta los bordes con «lo otro»: su *ego* es un *alter*—la obra—. Preocuparse de sí mismo es preocuparse del Universo.

La «frase» de Chenier, en su segunda parte, habla de virtudes. Pero éstas no son esas cualidades que hemos descubierto en César o Mirabeau—no son las virtudes o virtualidades del grande hombre. Son, por el contrario, las maneras normales de comportarse los pequeños hombres, las almas chicas—. Chenier exige a Mirabeau que sea Mirabeau y además que sea el señor Duval, uno de los varios millones de señores Duval que componían la mediocridad de Francia o de cualquier otro pueblo en cualquiera otra época. Porque, en efecto, estos millones de hombres son virtuosos: no estafan, no mienten, no estupran. Todo su valer se reduce a *no hacer* ninguna de esas cosas, en efecto, inmorales.

Conste, pues, que no me ocurre disputar el título de virtudes a la honradez, a la veracidad, a la templanza sexual. Son, sin duda, virtudes; pero pequeñas: son las virtudes de la pusilanimidad. Frente a ellas

encuentro las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas. Chenier no quiere reconocer el valor sustantivo de éstas cuando faltan aquéllas, y esto es lo que me parece una inmoral parcialidad en favor de lo pequeño. Pues no es sólo inmoral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior. Hay perversión donde quiera que haya subversión de lo que vale menos contra lo que vale más. Y es, sin disputa, más fácil y obvio no mentir que ser César o Mirabeau. Ni fuera exagerado afirmar que la inmoralidad máxima es esa preferencia invertida en que se exalta lo mediocre sobre lo óptimo, porque la adopción del mal suele decidirse sin pretensiones de moralidad, y, en cambio, aquella subversión se encarece casi siempre en nombre de una moral, falsa, claro está, y repugnante.

En vez de censurar al grande hombre porque le faltan las virtudes menores y padece menudos vicios, en vez de decir que «no hay grande hombre sin virtud», en en vez de coincidir con su ayuda de cá-

mara, fuera oportuno meditar sobre el hecho, casi universal, de que «no hay grande hombre con virtud»; se entiende con pequeña virtud. Esto es lo que, en una u otra proporción, pero con escandalosa insistencia, nos muestra la Historia. Y en lugar de evadirnos por la dimensión vana de una «frase», debemos hincar ahí el bisturí del análisis. El pensamiento no nos ha sido dado para eludir los problemas, los agudos problemas bicornes, sino al contrario: para citarlos a cuerpo limpio y mancornarlos.

Es posible que el régimen de magnanimidad—sobre todo en el hombre público—incapacite para el servicio a las virtudes menores y arrastre consigo automáticamente la propensión para ciertos vicios. Esto es lo que puede verse con alguna claridad en el caso de Mirabeau.

Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes. Cada día adquiere mayor predominio la moral canija de las almas mediocres, que es excelente cuando está

compensada por los fieros y rudos aletazos de las almas mayores; pero que es mortal cuando pretende dirigir una raza y, apostada en todos los lugares estratégicos, se dedica a aplastar todo germen de superioridad.

Veamos, veamos un poco más de cerca a Mirabeau, por lo mismo que es de nuestro problema un caso extremo: el más inmoral de los grandes hombres.

III

VEAMOS, veamos qué fué, como máquina psicofísica, como aparato vital este Mirabeau. Con tal fin voy a enumerar lacónicamente los hechos principales de su vida, subrayando, sobre todo, los que han motivado la fama de inmoral.

Nace en Provenza en 1749. Por ambas alas familiares, numerosos dementes. Sobre todo, los Mirabeau venían siendo, de muchas generaciones atrás, unos frenéticos. Los Mirabeau podrían denominarse los Karamazof gascones. El padre de nuestro héroe, hablando de su familia, la llamará «tempestiva raza». En 1767, el marqués de Mirabeau—economista, publicista, «amigo de los hombres», absurdo, inquieto—envía su hijo, el pequeño gigante Gabriel, a un

regimiento. Gabriel reune diez y ocho años. Apenas llega, tiene una formidable cuestión con el coronel. Su padre pide una orden de prisión, y este diabólico arcángel Gabriel entra por vez primera en la cárcel. Poco después es libertado. Retorna a casa. Es un vendaval de actividad. Estudia la tierra de Mirabeau, dibuja planos contra las inundaciones; trabaja, toma notas sobre el estado de los cultivos entre los campesinos, que le adoran. Su padre le llama *Monsieur le Comte de Bourrasque*. Su padre le detesta y él a su padre. Marqués y marquesa riñen y se separan. Comienza entre ellos un pleito de intereses. Incitado por su padre, Gabriel ataca a su madre violentamente.

El viejo economista quiere organizar en sus tierras y confinantes una oficina de *prudomía* para que los campesinos diriman entre sí sus querellas. Gabriel logra esta organización, que parecía imposible. Va, viene, insinúa, aplaca, armoniza, convence. Entretanto, pobre, hace deudas.

Se casa en 1772. Crecen las deudas. Descubre un desliz de su mujer. La per-

dona. Apretado por los acreedores, tiene que entrar nuevamente en prisión. Sale de ella en 8 de junio de 1774. El 21 de agosto insultan a su hermana y él se bate para ampararla, con lo cual el 20 de septiembre vuelve a la cárcel, en el castillo de If, donde son enviadas órdenes de extremado rigor en el tratamiento. Su mujer no le quiere acompañar, y Mirabeau, desde el castillo, riñe con su mujer. Conquista la benevolencia del gobernador, monsieur d'Allegre, y se hace dueño de la situación. También se hace dueño de la única mujer que hay en el castillo: la mujer del cantinero.

Es trasladado al castillo de Foux, bajo órdenes no menos severas. No se le permiten libros ni nada. Conquista al gobernador, M. de Maurin, y probablemente a su mujer. Consigue libros. Lee frenéticamente, toma notas, compone memorias; por ejemplo: sobre las *Salinas del Franco-Condado,* que es el problema más inmediato al sitio donde se encuentra. Monsieur de Maurin corteja a una dama: Sofía de Monnier. La invita a comer, juntamente

con su detenido. Sofía se enamora del detenido. Mirabeau entra y sale a su antojo. Publica en Neuchâtel el *Ensayo sobre el despotismo*—un libro farragoso—. Para publicarlo contrae nueva deuda con el librero. El gobernador, ofendido como rival y comprometido por la publicidad que la deuda da a las salidas de Mirabeau, escribe a éste que se reintegre a la prisión. Mirabeau, lejos de recluirse, contesta insultando al gobernador. Pasa la frontera suiza y se detiene en Verrieres. ¿Qué hacer con Sofía? Sofía está locamente enamorada de él. Lo dejará todo por su amante. Usa una de las primeras divisas románticas: «Gabriel o morir.» ¿Qué hacer con Sofía, sin medios económicos ningunos, este hombre que iba formando sobre sus hombros un universo de deudas? Su hermana y su sobrina—de veintitrés años—van a su encuentro. De paso, Mirabeau no dejará de seducir a su sobrina. Mirabeau dirá de sí mismo que es un «atleta en amor». ¿Qué hacer con Sofía, a quien, efectivamente, ama? Comprende que raptarla es una locura capaz de hacer ya insoluble su apu-

rada situación. No obstante, llama a Sofía. Es aceptar el compromiso de volver a empezar la vida. La familia de Sofía cae sobre él: nuevos procesos. Se le acusará de haber raptado a Sofía para apropiarse sus dineros. Y, en efecto, Sofía quisiera llevar algún dinero. Esto es un hecho que sus cartas prueban.

Perfectamente. Pero es un hecho también que ambos amantes huyen sin un ochavo y recalan en Amsterdam. Mirabeau se pone a traducir para ganar algo. Ha aprendido él solo inglés y cuatro o cinco idiomas más. Trabaja fieramente desde las seis de la mañana. Entretanto, le persigue el Poder público, su padre, la familia de su amante. Lleva sobre sí un enjambre de procesos. Pero él, mientras atiende a éstos y traduce y ama, cultiva la música y escribe un ensayo estético sobre este arte melifluo, un ensayo que está muy bien de fondo y mejor de título: *El lector pondrá el título*. Este es el título. Parece de hoy.

Como antes había atacado a su madre, escribirá ahora una memoria contra su pa-

dre, que no cesa de perseguirle. La consecuencia de todo ello es una demanda de extradición. Se envía contra él para darle caza un feroz policía: Bruquiéres, que, en efecto, detiene a la pareja, para hacerse a poco su más fiel y leal servidor. Mirabeau ha conquistado al policía.

Mas, por lo pronto, tiene que ingresar en el castillo de Vincennes, una de las altas prisiones de Francia. Mirabeau asciende en su categoría de perpetuo encarcelado. Cada vez su prisión es más prisión, de más rango, de más cadenas.

Esta vez la reclusión va a durar de 1777 a 1780. Tres años «en un calabozo de diez pies de ancho». ¿Qué hará allí esta magnífica fiera? Sin duda, hozar con su alma de gran felino. Por lo pronto, se las arreglará para escribir a Sofía carta sobre carta. Este epistolario se publicó después con enorme escándalo. Porque en el calabozo de diez pies, contraída la sensualidad gigantesca de su temperamento, se escapará por la dimensión literaria. En las cartas a Sofía vierte materias de toda índole: ensayos oratorios y líricos, conside-

raciones morales, efusiones sinceras, pornografía y hasta trozos de libros y revistas que da como suyos. Empieza una carta: «Escucha, amiga mía, voy a verter en el tuyo mi corazón», y lo que vierte, en realidad, es un artículo ajeno del *Mercurio de Francia* (1). Me interesa mucho subrayar este dato.

En este tiempo compone una memoria, mansamente dirigida a su padre, defendiéndose. Además, compone cuentos, diálogos, tragedias; traduce a Tácito, Tibulo, Boccaccio; escribe para Sofía un estudio sobre la inoculación y una gramática; estudia el islamismo y el Korán; comienza una historia de los Países Bajos. Además, escribe libros pornográficos. ¿Nada más? No; todavía más. Entre los prisioneros está un señor Baudoin de Guémadeuc, que tiene una amante, la señorita Julia, a quien Mirabeau no ha visto ni verá jamás. No obstante, entabla con ella una larga correspondencia, llena de gracia, de amenidad y de mentiras. Se presenta como persona de

(1) Así dice Barthou en su biografía, pág. 66.

grande influencia en la Corte. La señorita Julia no tenía importancia alguna. ¿A qué, pues, esta farsa y el esfuerzo que supone? Subraye también este hecho el curioso lector.

Entre los libros compuestos en Vincennes, hay uno cuya publicación tuvo enorme resonancia: sus estudios *Des lettres de cachets et des prisons d'Etat*. Prisionero Mirabeau, quiere organizar seriamente las prisiones en general y reformar las instituciones. La política de la Asamblea está anticipada en este ensayo. Entretanto, feroces cólicos nefríticos.

«Desnudo como un gusano» sale Mirabeau del calabozo en 1780. Está en los treinta años. ¿Por qué no descansar un poco? ¿Descansar? Le esperan a la puerta, como prevenidos lobos, los dos procesos más graves. Uno, provocado por el marido de Sofía Monnier; otro, por sus suegros. En las actuaciones, que fueron públicas, se agolpaba la muchedumbre. Es aventado a los cuatro puntos cardinales todo su pretérito. No hay que decir el escándalo producido en toda Francia por esta vida turbulenta, a que la Justicia—siempre un

poco pedante, siempre un poco pedante— se encarga de dar notoriedad oficial. Mirabeau ha conseguido la fama a fuerza de insensateces; una fama negativa, lastrada de pecados capitales. Es una ascensión a la inversa. Sí; pero llega, en el proceso, el momento en que se concede la palabra al acusado. Y da la casualidad de que el acusado es Mirabeau. Y da la casualidad de que el acusado tiene una pequeña sustancia mágica que nombramos con un vocablo tonto, pueril, propio para la terminología de los cuentos de niños: tiene... genio. Y hace un discurso judicial, una cosa que nunca había hecho. Y ese discurso es una creación perfecta, y jueces, testigos y público oyen lo que no habían oído nunca: la palabra, nada, un poco de aire estremecido que, desde la madrugada confusa del Génesis, tiene poder de creación. De modo que, en un instante, aquellas circunstancias desastrosas son trasmutadas en un triunfo. La ascensión negativa cambia de signo, se hace positiva, y la fama adversa, con todo su lastre de fango, se convierte en gloria. Estamos en 1783.

La gloria, pero no el dinero. La gloria, como sus fenómenos hermanos—el orto y la puesta del sol—, tiene el hábito del oro, pero no su materia: tiene el amarillo y la refulgencia. Mirabeau comienza por tercera o cuarta vez su vida, glorioso e impecune. En 1784 empeña, en el Monte de Piedad, «su» traje bordado de plata, con su casaca y pantalón y su casaca de paño con plata semiluto y encajes de invierno. Poco después contrae, juntamente con su madre, un préstamo usurario de 30.000 libras: otra insensatez. Y comienza de pronto una vida opulenta, con gran tren, carrozas, comidas y ningún orden económico. (Recuérdese César, recuérdese Wágner.) De una vez para siempre nació sensual, y necesitaba las delicias como el pulmón necesita el aire. Pero fíjese el lector. Este hombre ha pasado tres años en un calabozo de diez pies, sin delicia alguna. ¿Qué ha hecho su pulmón? ¿Ahogarse? Hemos visto la fabulosa actividad desarrollada durante ese encarcelamiento. ¿En qué quedamos, pues? La contradicción es sólo aparente. Un alma fuerte es fuerte en sus ape-

titos; necesita mucho muchas cosas; pero, a la vez, es fuerte para renunciar, para no necesitar cuando el caso forzoso llega.

Entra en su vida madama de Nehra, una holandesita de diez y siete años, dulce y buena, que pondrá un poco de sentido común y de orden en la vida frenética de este hombre. Comienzan los años de viaje: Inglaterra, Alemania. Mirabeau estudia el Continente. Se informa de la política y de la economía, de sus problemas inminentes, de sus posibilidades. Escribe sobre estas materias, sobre todo se ocupa de asuntos financieros; por ejemplo: sobre el Banco de España, llamado de San Carlos. La resonancia de estas publicaciones es tan grande, que en un momento llegó a influír en la balanza de la Bolsa continental. El Banco de San Carlos quiso comprar su pluma. Pero Mirabeau, que seguía siendo pobre, rehusó. Porque sus campañas desarrollaban una idea política y Mirabeau no estaba dispuesto a combatir su propia idea. Este hecho nos va a dar la clave de lo que se ha llamado su venalidad. Ya veremos la graciosa paradoja en

que se resuelve esta gran acusación, y que se puede anticipar y resumir diciendo: el venal Mirabeau es uno de los hombres que se han vendido menos, si se advierte que es uno de los hombres que más se ha querido comprar. El pusilánime, al hacer su cuenta al grande hombre, olvida siempre el otro factor, que es el esencial: su grandehombría.

En 1787 vuelve a Francia. La nación está encinta de grandes acontecimientos. Hay un desasosiego universal en la sociedad. Todos, los de arriba y los de abajo, presienten que es preciso hacer algo; pero nadie sabe qué. Mirabeau ve al punto, con indefectible seguridad, que su vida va a confundirse con la vida de Francia. Todo aquel privado frenesí de veinte años, toda aquella acumulación de saberes, de noticias, de proyectos, aquella energía, aquella capacidad de trabajo, aquella fruición en el conflicto, aquella voz de trompeta de postrimería, aquella fluencia verbal, va a insertarse en un punto de la historia.

Mirabeau reclama la reunión de los Estados generales para 1789. Su voz, de

fuerza cósmica, de diabólico arcángel, anuncia el juicio final del Antiguo Régimen. Tiene cuarenta años. Es un gigante obeso, con el rostro picado de viruelas.

IV

CONVOCADOS los Estados Generales, Mirabeau busca en su Provenza natal electores. Va a Aix y a Marsella, donde se percata de las dimensiones que ha adquirido su popularidad. No obstante, sus congéneres los nobles de Provenza, con una hipersensibilidad de ayudas de cámara, quieren evitar la contaminación de su presencia y le excluyen del estado noble. Mirabeau no se inmuta. Pocos días después se producen graves revueltas en Marsella, tan graves, que el Poder público se declara incapaz de reprimirlas, y entonces los nobles de Marsella recurren a Mirabeau, el revolucionario, excluído de sus rangos por sus «opiniones subversivas del orden público y atentatorias a la autoridad

real». ¿Qué hará Mirabeau cuando se le pide que vaya a Marsella para corregir, contener y castigar al pueblo mismo que poco antes le aclamaba y cuya adhesión era su única fuerza? Mirabeau es el político por la gracia de Dios, el hombre de Estado nato, y no duda un momento. Va a Marsella, y, sin perder un minuto, organiza a jóvenes burgueses y obreros en una milicia ciudadana que impone pronto el orden. Mirabeau permanece cuatro días seguidos sin dormir. Pacificada Marsella, brota la revuelta en Aix, y Mirabeau sale a galope, sin tomar descanso, hacia la villa de cuya nobleza ha sido borrado. Mirabeau será elegido representante del Tercer Estado por el departamento de Aix.

En la primera sesión de los Estados Generales se forma un vacío en torno al lugar donde Mirabeau ha tomado asiento. Es un apestado. Pocos días después es el conductor de aquel rebaño turbulento. Gracias a él, el trabajo parlamentario toma una dirección y un orden. Él mismo hará frente, con una capacidad de labor verdaderamente legendaria, a todos los asuntos.

Para ello necesita sostener una oficina con numerosos secretarios. Pero Mirabeau sigue impecune. Ocupado en la cosa pública, mal puede atender a su privado presupuesto. Sin embargo, vive, y mantiene su hueste de colaboradores, y produce, y crea. Es una obra de magia. La gente recelará subvenciones inconfesables, y cada movimiento de su táctica política será atribuído a alguna simonía. Como nadie sabe nada concreto, se construye imaginariamente la historia de su venalidad. ¿No es el más rico y el más ambicioso hombre de Francia el duque de Orleáns? Mirabeau se ha vendido al duque de Orleáns. Pero he aquí que el conde de la Mark, testimonio irrecusable por su carácter y posición, nos dice que mientras se acusaba a Mirabeau de haberse vendido al arca más repleta de Francia, Mirabeau, tímidamente, iba a pedirle prestados unos luises. Pero entiéndase bien: no rehusaba el oro de Orleáns por razones de virtud íntima. Mirada según su óptica moral, esta pulcra renuncia significaría una inmoralidad y una estupidez. No tenía derecho a entorpecer su acción

pública por darse el gusto de mantener una pulcritud privada. No pidió dinero al duque de Orleáns porque este personaje le parecía incompatible con su política. La venalidad de Mirabeau—esto es lo esencial—fué siempre articulada con la trayectoria de su táctica política, y no era más que un ingrediente de ésta.

La política de Mirabeau era una política clara. Tan clara, que el Continente no ha podido seguir durante todo un siglo otra política que la anticipada genialmente por él. Ahora bien: una política es clara cuando su definición no lo es. Hay que decidirse por una de estas dos tareas incompatibles: o se viene al mundo para hacer política, o se viene para hacer definiciones. La definición es la idea clara, estricta, sin contradicciones; pero los actos que inspira son confusos, imposibles, contradictorios. La política, en cambio, es clara en lo que hace, en lo que logra, y es contradictoria cuando se la define. Recuérdese el dicho de Einstein a propósito de la geometría, que es un puro sistema de defi-

niciones: «Las proposiciones matemáticas, en cuanto tienen que ver con la realidad, no son ciertas; y en cuanto que son ciertas, no tienen que ver con la realidad.» La física se parece mucho a la política, porque en ambas lo real ejerce su imperativo sobre lo ideal o conceptual.

La política de Mirabeau, como toda auténtica política, postula la unidad de los contrarios. Hace falta, a la vez, un impulso y un freno, una fuerza de aceleración, de cambio social, y una fuerza de contención que impida la vertiginosidad. El impulso en 1789 era la nueva burguesía y su credo racional; el freno era el pasado de Francia, resumido en la autoridad Real. Con motivo de la Declaración de los Derechos, la magnífica definición abstracta en que fructifican dos siglos de razón pura, Mirabeau dijo: «No somos salvajes recién llegados de las riberas del Orinoco para formar una sociedad. Somos una nación vieja, tal vez demasiado vieja para nuestra época. Tenemos un Gobierno preexistente, un Rey preexistente, prejuicios preexistentes. Es preciso, en lo posible, acomodar to-

das estas cosas a la Revolución y salvar la subitaneidad del tránsito.»

¡La subitaneidad del tránsito! ¡Admirable expresión, que condensa todo el método político y diferencia a éste de la magia! (1) El revolucionario es lo inverso de un político: porque al actuar, obtiene lo contrario de lo que se propone. Toda revolución, inexorablemente—sea ella roja, sea blanca—, provoca una contrarrevolución. El político es el que se anticipa a este resultado, y hace a la vez, por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución.

La Revolución era la Asamblea, que Mirabeau dominaba. Necesitaba también dominar la Contrarrevolución, tenerla en su mano. Necesitaba el Rey. De aquí su afán por penetrar en Palacio. Pero los conservadores — Rey, aristocracia — son también definidores, como los radicales, y sentían repulsión hacia Mirabeau. Es

(1) También aquí se advierte la semejanza con la física. La gravedad de Newton es un resto de magia, porque actúa súbitamente, sin duración de tránsito. Toda la nueva física — la relativista — se propone evitar la subitaneidad del tránsito.

probable que los desastres subsiguientes se hubiesen evitado aceptando la idea simplicísima de Mirabeau: unión de Palacio y Asamblea en un Ministerio de representantes. Los radicales hicieron imposible esta decisión decretando la incompatibilidad del cargo de ministro con el de diputado.

Cegado este camino llano de llegar a Palacio, tuvo Mirabeau que tomar el tortuoso y secreto. Esta fué la famosa venta que de sí hizo el grande hombre. El sueldo que debía, por derecho histórico, por obligación superior, haber recibido como ministro, lo recibió como consejero privado. Con el dinero, lo primero que hizo este apasionado lector fué comprar la mejor biblioteca de Francia, la biblioteca de Buffon.

Poco después, el 2 de abril de 1791, Mirabeau moría por una inflamación del diafragma. Luego, vino el diluvio.

Si oteamos esta vida con mirada de psicólogos, veremos destacarse luminosamente ciertos rasgos constantes. Primero, la impulsividad. Para Mirabeau, vivir era res-

ponder inmediatamente con un acto a la excitación que del contorno recibía. Reflexiona después de hallarse fuera de sí, comprometido en la acción. En quien no es impulsivo, el pensamiento precede al acto; es decir: se hace cuestión del acto mismo, anticipándolo en forma de idea. Esto trae consigo que el acto no se decida y ejecute sino cuando ha sido aprobado en tanto que idea. Como las relaciones entre las ideas son muy complicadas, el no impulsivo, el reflexivo, decide casi siempre no actuar. Mirabeau no se hacía cuestión de sus actos sino después de hallarse en ellos, y su pensamiento atendía sólo a perfeccionar la ejecución. Segundo, el activismo. Consecuencia de la impulsividad es que se necesite constantemente la acción. Como Mirabeau decía de sí mismo, sólo podía vivir «una vida ejecutiva». Vivir, para él, no es pensar, sino hacer. ¿Qué? Lo que se pueda: raptar una dama, arreglar las salinas del Franco-Condado, ya que se está en la cárcel cerca de ellas; escribir farsas a la señorita Julia, atacar a los agiotistas, reprimir motines, organizar el Estado y, si

no se puede otra cosa, copiar, copiar páginas de libros. Todo menos soñar; es decir: imaginar que se hace algo sin hacerlo. Almas así sienten profunda repugnancia a esa suplantación del acto que es su imagen o idea, su espectro.

Tenía veintiséis años cuando, encarcelado en el fuerte de Goux, escribió a su tío estas líneas: «Los tiempos se regeneran, la ambición es hoy permitida. Salvadme, os lo pido, de esta fermentación terrible en que me encuentro, que podría destruír el efecto producido sobre mí por las reflexiones y las desdichas. *Hay hombres que es preciso ocupar*. La actividad, que lo puede todo y sin la que nada se puede, tórnase turbulencia cuando carece de empleo y de objeto.»

Esta confesión revela hasta qué punto sentía en su propio interior la necesidad de actividad. En la inercia, su torrencial activismo le ahogaba. He aquí lo más característico en todo grande hombre político.

El intelectual no siente la necesidad de la acción. Al contrario: siente la acción

como una perturbación que conviene eludir, y sólo, cuando es forzosa, a regañadientes y de mala manera, ejecutar. Se complace, por el contrario, en intercalar cavilaciones entre la excitación y la actuación. Hay hombres que es preciso no ocupar en nada, y éstos son los intelectuales. Esta es su gloria y tal vez su superioridad. En última instancia, se bastan a sí mismos, viven de su propia germinación interior, de su magnífica riqueza íntima. El intelectual de pura cepa no necesita de nada ni de nadie, porque es un microcosmos. La mujer, que es tan perspicaz en materia de secretos vitales, entrevé esta fiesta maravillosa que es el alma de un puro intelectual, esta constante diversión y *feerie* que acontece en una mente meditabunda. La entrevé, y por eso quiere asomarse más, abrir la cabeza del intelectual, como se abre una bombonera, y asistir al espectáculo secreto de las ideas danzarinas. Cuando no lo consigue se enfada y pide al Tetrarca, como Salomé, que le decapite, y es ella la que danza con la cabeza llena de danzas.

Hay, pues, dos clases de hombres: los ocupados y los preocupados; políticos e intelectuales. Pensar es ocuparse antes de ocuparse, es preocuparse de las cosas, es interponer ideas entre el desear y el ejecutar. La preocupación extrema lleva a la apraxia, que es una enfermedad. El intelectual es, en efecto, casi siempre, un poco enfermo. En cambio, el político es—como Mirabeau, como César—, por lo pronto, un magnífico animal, una espléndida fisiología.

La moral, psicológicamente, representa una preocupación, puesto que implica la detención de nuestras impulsiones hasta determinar si son debidas o indebidas. En el hombre normal, el acto no se dispara tan rápidamente después de deseado que no deje tiempo para hacerse cuestión moral de él, para preguntarse si es bueno o malo, para ver su cariz ético. Pero imagínese el funcionamiento de un alma impulsiva: su primer momento no es de ver ese cariz del acto, sino de comenzar desde luego su ejecución. Hay, pues, mucha injusticia en llamarle inmoral por haber querido aquel

acto incorrecto. ¿Es que lo ha querido; es decir: que ha habido un instante en que lo ha visto, en que se ha colocado ante él *contemplativamente?* Eso es lo que hace el intelectual, el moral: contemplar sus propios actos. Por eso suele no ejecutarlos. Pero el impulsivo no se anda en contemplaciones. En él lo primario es ya el operar. Desde un punto de vista moral, lo único que cabe exigirle es que se arrepienta después de la acción consumada, ya que sólo entonces le es dado contemplarla.

No acusemos, pues, de inmoralidad al gran político. En vez de ello, digamos que le falta escrupulosidad. Pero un hombre escrupuloso no puede ser un hombre de acción. La escrupulosidad es una cualidad matemática, intelectual: es la exactitud aplicada a la valoración ética de las acciones. Si se examina con cuidado la vida de Mirabeau, de César, de Napoleón, se ve que la presunta maldad no es sino la inevitable falta de escrupulosidad aneja a todo temperamento activista y, por tanto, impulsivo. El mundo antiguo, que iba en

todo hasta las últimas consecuencias, cuando decidió ser escrupuloso—en el estoicismo—tuvo que elegir como norma suprema la *epoje*, la inacción.

V

LA vida de un grande hombre político cambia de aspecto en el momento en que empieza a actuar como hombre público. En el cauce de la publicidad, de dilatadas riberas, parece aquel torrente vital ganar sus propias dimensiones y con ello un curso de ritmo magnífico, fértil y majestuoso. Entonces el contemporáneo o el lector de la biografía comienza a aplaudir: le entusiasma la audacia, la infatigabilidad, la eficiencia de todos sus actos y gestos, la entereza inmutable con que aguanta el insulto y resiste al ataque, la presencia de espíritu con que gobierna su persona en medio de la tempestad política. Pero este entusiasmo tardío es un poco vil: se alaba el fruto después de haber denigrado la se-

milla. El contemporáneo o el lector de la biografía son injustos con la juventud del grande hombre político, que es semilla y raíz de su madurez fructuosa. Se quiere ignorar que no ha esperado para ser hombre público a que llegue la hora de su popular epifanía, sino que lo fué desde luego, y que la turbulencia y absurdo sesgo de su mocedad provienen precisamente de que siendo ya, por su constitución orgánica, hombre público, tuvo que moverse en el angosto molde de la vida privada. En Napoleón se nota menos esta dolorosa contracción juvenil porque vive inscrito en el esquema de la disciplina militar, donde un rápido ascenso permitía la expansión graduada de su temple. Sin embargo, una breve demora en uno de estos ascensos produce en él tal depresión, que resuelve, según comunicó a un íntimo, desertar del Ejército francés y pasar a Turquía a fin de fundar allí un reino. Este fundador de reinos imaginarios en Turquía era a la sazón un pobre oficial, de uniforme traspillado, de cuerpo enfermo, de rostro verdoso y agudo, como el de una fuina, si no recuer-

do mal, mancillado por una sarna tenaz. Lo normal es, sin embargo, que el cachorro de grande hombre político tenga una juventud revuelta y atropellada, a veces tangente de la botaratería. Así Temístocles, Alcibiades, César, Mirabeau. La última Edad Media vió esto mejor que nosotros y creó un género literario aparte para cantar la prehistoria tumultuosa de los grandes hombres. Llamósele «mocedades»; así «Les enfances Guillamce», «Las mocedades del Cid».

Todas esas excelencias que se revelan en la hora ilustre suponen genio, ciertamente; pero también un substrato de ciertas condiciones orgánicas que aisladas parecen monstruosas. Tales son la impulsividad, el activismo e inquietud constantes, la falta de escrupulosidad. Sobre éstas va a caballo el genio; sin esas capacidades psicofisiológicas, que son como fuerzas brutas y poderes elementales—demoníacos, diría un antiguo—, no hay grande hombre político. La historia lo ve desde luego como estatua ecuestre, y así hace gran figura; pero en su juventud fué ya caballero a hor-

cajadas sobre el aire, y fué potro suelto sin caballero. Las piezas de la estatua ecuestre, antes de ajustarlas, son dos imágenes monstruosas.

Cabe no desear la existencia de grandes hombres, y preferir una humanidad llana como la palma de la mano; pero si se quieren grandes hombres, no se les pidan virtudes cotidianas.

La escrupulosidad es una forma de bondad; pero no es la única. Y hay incongruencia en exigirla al hombre de acción, que es de acción porque es impulsivo. En la acción hay que evitar el *pietinement sur place*, y esto es el escrúpulo. Sólo podemos reclamar en el hazañoso una bondad homogénea con su temperamento: esta es la otra forma de bondad, la bondad impulsiva, que no resulta de una deliberación, como la escrupulosidad, sino de la sanidad nativa de los instintos. Ahora bien: es interesante observar que esta sanidad de instintos, esta generosidad ubérrima brota en todas las biografías de grandes políticos, y permite diferenciar al falso del auténtico, Sylla, de César.

Tampoco debe extrañarnos la afición a la farsa que revela la vida de Mirabeau. Una y otra vez le sorprendemos mintiendo descaradamente. Al intelectual de casta le sobrecoge siempre ese don de la mentira que posee el gran político. Tal vez, en el fondo, envidia esa tranquilidad prodigiosa con que los hombres públicos dicen lo contrario de lo que piensan, o piensan lo contrario de lo que están viendo con sus propios ojos. Esta envidia descubre ingenuamente la virtud específica del buen intelectual. Su existencia radica en el esfuerzo continuo por pensar la verdad y una vez pensada decirla, sea como sea, aunque le despedacen. Este es el máximum de acción que al intelectual corresponde: una acción que es, en rigor, una pasión. El hombre de pensamiento no puede, no debe aspirar a otra forma de heroísmo que al martirio. El mayor triunfo es el naufragio para este perpetuo navegante sobre Gólgotas, de tres palos como los bergantines.

Recíprocamente, al gran político le maravilla ese heroico servicio a la verdad que informa la vida del buen intelectual. Esta

mutua admiración de dos temperamentos contrapuestos es simpática, como todo lujo generoso; pero se funda en un error. Cada uno de ambos proyecta sobre el otro su propia constitución, y al ver que en él da resultados contrarios, atribuye éstos a un esfuerzo gigantesco. Pero la verdad es que ni la mentira cuesta nada al político, ni la veracidad al intelectual. Una y otra manan naturalmente de su distinta condición.

El intelectual vive, principalmente, una vida interior, vive consigo mismo, atento a la pululación de sus ideas y emociones. Nada en el mundo tiene para él realidad comparable a esas cosas íntimas. Por lo mismo, las ve y las distingue con inevitable claridad. Sabe en cada instante lo que piensa y por qué lo piensa. La idea verdadera y la idea falsa acusan terriblemente ante la mirada interior sus contrarios perfiles. Es natural que mentir le suponga un enorme esfuerzo, porque tiene que negar lo innegable, tiene que cegar su propia evidencia, suplantar su realidad íntima por otra ficticia.

El hombre de acción, en cambio, no

existe para sí mismo, no se ve a sí mismo. El ruido de fuera, hacia el cual su alma está por naturaleza proyectada, no le deja oír el rumor de su intimidad. Falta ésta de atención y cultivo, anda desmedrada. Sorprende notar que todos los grandes hombres políticos carecen de vida interior. No es paradoja decir que no tienen personalidad. La tienen sus actos, sus obras; pero no ellos. Por esta razón—el fenómeno es muy curioso—no son interesantes. Para convencerse de ello basta informarse del sumo juez en materia de hombres interesantes: la mujer. ¿No es extraño que los grandes hombres políticos, al fin y al cabo los grandes triunfadores de la vida, dueños del poder, de la riqueza, corporalmente destacados y aureolados sobre el resto de los varones, no hayan conseguido nunca, nunca, valiosos triunfos sobre la mujer? Ni siquiera César puede ser considerado como una excepción.

El caso de Mirabeau confirma plenamente esta regla. Su sensibilidad le inducía sin descanso hacia la mujer. Su audacia y su rumbo verbal le permitían cazar rápidamente la hembra predispuesta a ser

cazada. Pero este tipo de cazador de mujeres no tiene nada que ver con el verdadero seductor. Son distintos ellos y son distintos los tipos de mujer sobre que actúan. Una cosa es conseguir favores de una mujer, y otra absorber íntegramente su alma. La que es capaz de hacer favores suele ser incapaz de entregar su alma, y viceversa. Esta última es la mujer interesante, la que vive hermética, cerrada en su íntimo recato, y que no puede conceder nada si no concede su vida entera. Salvo madama De Nehra, que era una niña, Mirabeau no conoció más que faldas, faldas, muchas faldas.

Esta carencia de vida interior da a la existencia privada del gran político un cariz de relativa vulgaridad, de basteza. Ni sus ideas ni sus gustos son precisos, originales, refinados. Mirado desde la óptica de un intelectual, el hombre de acción vive en constante *à peu prés* íntimo. Poco más o menos, le es todo igual, porque le parece irreal. Lo importante para él son los actos. Cuando miente, en rigor no miente, porque no está adscrito íntimamente a nada deter-

minado. Las palabras, y dentro de ellas las ideas, son para él tan sólo instrumentos. De otro modo: él no es sus ideas; cuando las finge no se niega, porque él no consiste en ellas. Viceversa, no acertará a ver la realidad íntima de los demás; sólo percibirá de ellos su facción utilizable. «Yo no puedo excomulgar a nadie—decía Mirabeau—. En verdad, todo me parece bien: los sucesos, los hombres, las cosas, las opiniones; todo tiene un asa, un agarradero.» La expresión es certera: el grande hombre político todo lo ve en forma de asa.

¡Bueno fuera que, obligado a resolver conflictos exteriores, llevase también en su interior conflictos! Por fortuna, existe lo que yo llamo un cutis de grande hombre, una piel de paquidermo humano, dura y sin poros, que impide la transmisión al interior de heridas desconcertantes. También habría incongruencia en exigir al político una epidermis de princesa de Westfalia o de monja clarisa.

* * *

Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel, son las condiciones orgánicas, elementales, de un genio político. Es ilusorio querer lo uno sin lo otro, y es, por tanto, injusto imputar al grande hombre como vicios sus imprescindibles ingredientes.

Pero claro está que no basta poseer éstos para ser un político de genio. Es preciso agregar el genio. Cuando éste falta, aquellas potencias no producen más que un mascarón de proa. Nada, en efecto, es más fácil de aparentar que la grandeza política. A la postre, si un intelectual no tiene ideas, no logrará fingir, por lo menos fingir bien, su intelectualidad ausente. Pero el gran político, y el que no lo es, se presentan igualmente con el poder público en la mano. Su atuendo, su talle, son los mismos para las miradas torpes.

¿Qué signos diferencian en esta materia la autenticidad de la ficción? Algunos, algunos hay; pero es difícil describirlos, e intentarlo excede mi pretensión.

Lo discreto, de todos modos, es no hacerse ilusiones, por lo mismo que en políti-

ca es tan fácil hacérselas. Yo, a ratos, logro convencerme de que soy un Napoleón porque, como él, no tengo más que sesenta pulsaciones por minuto. La confusión en mi caso no es grave, porque soy tan sólo un escritor.

VI

Es la política una actividad tan compleja, contiene dentro de sí tantas operaciones parciales, todas necesarias, que es muy difícil definirla sin dejarse fuera algún ingrediente importante. Verdad es que, por la misma razón, la política, en el sentido perfecto del vocablo, no existe casi nunca. Casi todos los hombres políticos lo son meramente en parte. En el mejor caso, poseen con plena conciencia una u otra dimensión del político, y se contentan con ella, ciegos para las restantes.

Se dirá que política es tacto y astucia para conseguir de otros hombres lo que deseamos, y no se puede negar que, en efecto, sin eso no hay política. Pero, evidentemente, hace falta más. Hay quien,

hiperestésico para los defectos de la justicia social, llamará política a un credo de reforma pública que proporcione mayor equidad a la convivencia humana. Y no hay duda de que sin cierto sentido, y como afición nativa a la justicia, no puede nadie ser un gran político. Pero esto es más bien la porción de idealidad moral que el hombre político lleva a su actuación pública. Hacer consistir en ello la política, es vaciarla de sí misma y llenarla de un pobre misticismo ético. Durante más de un siglo se ha cometido este error de perspectiva: se situaba en el centro del programa un cuerpo de doctrinas morales, y sólo en el segundo término se atendía a lo propiamente político. Otros dirán que política no es nada de eso, sino un buen sentido administrativo que sepa regir, como una industria, los intereses materiales y morales de una nación, etc., etc.

Repito que todo eso, y muchas cosas más, tienen que reunirse en un hombre para hacer de él un gran político. Viene a ser éste como un alto edificio, en que cada piso sostiene al que le sigue en la vertical.

La política es la arquitectura completa, incluso los sótanos. En las páginas antecedentes he subrayado hasta qué punto el hombre público necesita las cualidades más extrañas, algunas de ellas de apariencia viciosa, y aun no sólo de apariencia. Son los cimientos subterráneos, las oscuras raíces que sustentan el gigantesco organismo de un gran político.

Me importaba mucho poner al descubierto esas potencias *demoníacas*, casi puramente zoológicas, que proporcionan la energía necesaria para el movimiento de tan enorme máquina como es uno de estos hombres creadores de historia. En ninguna otra figura humana, tanto como en el gran político, aparecen acusadas las facciones de Titán. Y el Titán es, a la vez, más que un hombre y menos que un hombre. Se hunde más hondamente que nuestra especie normal en los senos cósmicos, en lo infrahumano, donde sus raíces absorben las ígneas sustancias de que se nutre la vida toda antes de ser vida, es decir, organización, regla, orden, norma. Y esta profundidad de sus cimientos le da fuerza para

sobrepasar la línea humana y llegar más allá, acercarse a las estrellas. En las figuras de Miguel Ángel aparece, magníficamente, esta doble condición superlativa del Titán: sus hombres son ya un poco dioses y todavía un poco chivos.

Ahora bien: no hay creación en ningún orden sin cierta dosis de titanismo—que es, en verdad, la ausencia de dosis, el absoluto lujo de vitalidad.

Me importaba, digo, subrayar esto, porque no creo posible la salvación de Europa si no se decide la humanidad de Occidente, perforando todos los prejuicios y remilgos de una vieja civilización, a buscar el contacto inmediato con la más nuda realidad de la vida, es decir, a aceptar ésta íntegramente, en todas sus condiciones, sin aspavientos de un artificioso pudor. Durante siglos se ha obstinado Europa en evitar ese sincero reconocimiento. Una hipocresía radical nos ha llevado a no querer ver de la vida lo que las sucesivas morales declaraban indeseable, como si esto bastase para poder prescindir de ellas. No se trata de pensar que todo lo

que *es*, puesto que es, además *debe ser*, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes, lo uno y lo otro. Ni lo que *es*, sin más *debe ser*, ni, viceversa, lo que *no debe ser*, sin más *no es*. Ningún otro continente se ha mostrado tan ligero, tan frívolo, tan pueril como el europeo, en dar por no existente lo fatal. A esto se debe, en buena parte, la perpetua inquietud de su historia. Al adoptar posturas que no encajan en el marco de condiciones inexorables impuestas a la vida, se hacía ésta imposible, y forzoso buscar otra colocación, y así sucesivamente. La quietud de Asia, su mayor asiento sobre el haz de la existencia, procede, sin duda, de falta de heroísmo y de entusiasmo, pero a la vez de que se halla mejor engastada en el soporte último de la vida.

Asia es conformista: para ella lo que es, debe ser. Europa es reformista: para ella lo que no debe ser, no es. Si algún sentido trascendente tiene el hecho de la convivencia intercontinental que caracteriza al siglo presente, será, a no dudarlo, hacer posible el mutuo complemento de esas dos tenden-

cias exclusivas: la reforma emanada de una previa conformidad con lo real; la modificación ideal de la vida, que parte de haber reconocido previamente sus condiciones.

He aquí por qué me ha parecido de alguna oportunidad quitar la piel al grande hombre político, y mostrar, como en preparación anatómica, sus músculos rojos, *sus* venas azules, *sus* tendones lívidos. Pero claro es que ninguna de esas fuerzas zoológicas—sin las que no se da el gran político—son su política.

VII

HAY un sentido de la palabra «política» que me parece la cima de su complejo significado y que es, a mi juicio, la dote suprema que califica al genio de ella, separándolo del hombre público vulgar. Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación.

Refirámonos a España, para evitar movernos en puras expresiones abstractas. Supongamos que alguien nos dice: «En España hay que afirmar el principio de autoridad y hay que hacer economías.» Está bien: yo no niego que convenga hacer ambas cosas; pero niego que eso sea una po-

lítica en el mejor sentido de la palabra. Por una razón para mí decisiva: la autoridad y las economías que se recomienda hacer, se hacen en el Estado español, no en la nación española. Y esta distinción es, en mi entender, lo decisivo.

El Estado no es más que una máquina situada dentro de la nación para servir a ésta. El pequeño político tiende siempre a olvidar esta elemental relación, y cuando piensa lo que debe hacerse en España, piensa, en rigor, sólo lo que conviene hacer en el Estado y para el Estado. Las economías no se hacen en España, sino en el Estado, y por muy importante que sea el lograrlas, carecen por sí mismas de verdadero valor nacional. Parejamente, la autoridad es necesaria, como condición previa para que la máquina Estado funcione; pero con poseerla no se ha hecho nada importante. La cuestión empieza cuando nos preguntamos: esa máquina del Estado, con sus economías y su autoridad, ¿cómo va a funcionar, a actuar sobre la nación? Esto es lo decisivo: porque la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado. El

gran político ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales. Sabe que aquél es tan sólo un instrumento para la vida nacional. Inversamente, el pequeño político, como se encuentra con el Estado entre las manos, tiende a tomarlo demasiado en serio, a darle un valor absoluto, a desconocer su sentido puramente instrumental.

Este error lleva a tergiversar por completo la esencial cuestión. Yo veo que casi todo el mundo—autoritarios como radicales—moviliza su intelecto en esta falsa dirección: ¿cómo es posible crear en España un Estado lo más perfecto que quepa imaginar? (Para el autoritario y para el radical, la perfección del Estado consiste en cualidades divergentes; pero el propósito es común: lograr un Estado perfecto.) Para quien piensa que la perfección del Estado se halla fuera de él, en la perfección del cuerpo nacional, el pensamiento político tiene que volver del revés la cuestión: ¿cómo hay que organizar el Estado para que la nación se perfeccione?

La distinción no es ociosa ni utópica.

Llega nuestro pueblo, como los demás de Europa, a un punto en que se ve forzado a inventar instituciones; esto es: una figura de Estado. La solución variará sobremanera según se halle dispuesto a ver el problema en una u otra forma. Rusia e Italia han preferido equivocarse, y *en vez de innovar profundamente* (1) han seguido la tradición utópica de los dos últimos siglos; han preferido el fantasma transitorio de un Estado «perfecto» al porvenir de una nación vigorosa y saludable. Yo deseo para nuestra España una solución inversa, más completa y de más larga perspectiva.

En definitiva, quien vive es la nación. El Estado mismo, que tan fecundamente puede actuar sobre ella, se nutre, a la larga, de sus jugos. La gran política se reduce a situar el cuerpo nacional en forma que pueda *fare da se*. Ya veremos, cuando pase algún tiempo, el resultado de esas soluciones que se proponen lo contrario: suspen-

(1) Las innovaciones son tanto más profundas, serias y sutiles cuanto menos espectaculares sean. En política, lo espectacular es romanticismo, retorno al pasado o retención dentro de él.

der toda espontaneidad nacional e intentar *fare dallo Stato*, vivir desde el Estado.

Cabría decir que un Estado es perfecto cuando, concediéndose a sí mismo el mínimum de ventajas imprescindible, contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos. Si abstraemos de esto último, si nos ponemos a dibujar un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, llegaremos, inevitablemente, a construír una máquina que detendrá toda la vida nacional. Como suele acontecer, esta *reductio ad absurdum* nos sirve para descubrir el error que hay en esa dirección del pensamiento político.

En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximum de rendimiento vital (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español.

Pero se comprende la dificultad enorme que la política, en este excelente sentido, encierra. Supone ideas claras y precisas sobre la situación histórica de los españoles, so-

bre las virtudes que tienen, sobre las que les faltan, sobre las que les sobran, sobre la estructura social efectiva de nuestro país. Temas tan delicados encuentran ante sí la avalancha de los tópicos de café, y angustia advertir el número escasísimo de personas que han pensado en serio y directamente sobre ellas.

VIII

No se imputará al autor de este ensayo tendencia a intelectualizar la figura del político. Más bien he procurado exagerar lo que hace de éste una especie de hombre opuesta a la del intelectual. Pero ya se ve: si en sus cimientos orgánicos y en su mecanismo psicológico es el político la fórmula inversa del hombre destinado a la intelección, no será gran político si no posee una política de alta mar, de poderosa envergadura y larga travesía, si no ha tenido la revelación de lo que con el Estado hay que hacer en una nación. Ahora bien, esta clarividencia es obra de intelecto, y parece, por tanto, ilusorio creer que el político puede serlo sin ser, a la vez, en no escasa medida, intelectual.

Esta nota de intelectualidad que, como un fuego de San Telmo, corona la enérgica figura del hombre de acción, es, a mi juicio, el síntoma que distingue al político egregio del vulgar (animalote) gobernante. Porque esos otros ingredientes, sin duda brutales, que constituyen su soporte vital, su peana psicofisiológica, aparecen en no pocos individuos. Casi todos los hombres de acción las poseen. Pero este es, a mi juicio, el error: creer que un político es, sin más ni más, un hombre de acción, y no advertir que es el tipo de hombre menos frecuente, más difícil de lograr, precisamente por tener que unir en sí los caracteres más antagónicos, fuerza vital e intelección, impetuosidad y agudeza. De la mente clarísima se derrama entonces sobre las potencias inferiores que sirven a la acción un extraño flúido que las unge y fertiliza, prestándoles una gracia elevada, una elasticidad y un ritmo tan certero, que alejan de ellas la tosquedad, la barbarie en que consisten.

En esto, como en todo lo que al político se refiere, es el mayor ejemplo César.

Su perfil prodigioso puede valer como paradigma del género y dosis de intelectualidad que aquí se exige al gran político. Compáresele con Mario, con Pompeyo, con Marco Antonio, fila espléndida de fogosos animales humanos. A todos les falta la llamita de San Telmo que produce en las cimas la combustión del espíritu. Ninguna visión y previsión les visita. Son enormes autómatas bajo el Destino. En César, el Destino no cae desde fuera, sino que va en él, que él lo lleva y lo es. Porque en ello radica el señorío supremo que ha sido otorgado al espíritu. Como todo en el universo, avanza él también sometido al Destino. (Lo que no es Destino es sólo frivolidad.) Pero el espíritu ve ese Destino, lo hiere y traspasa con su dardo de comprensión. Comprender es captar. Destino comprendido, Destino capturado, domesticado. César lo lleva junto al flanco como un can dócil.

Es César un caso ejemplar de agudeza intelectual. En su tiempo nadie veía en torno más que problemas de cariz insoluble. César vió la solución, clara, radiante,

fecunda. Y esta solución brotaba sencillamente de una rigurosa comprensión analítica de lo que era la sociedad romana en aquel instante, de lo que podía ser, de lo que no podía ya ser (1). Como casi todas las grandes soluciones, tuvo ésta un aspecto paradójico. Los males de Roma—todo el mundo, y principalmente los conservadores insistían en ello—eran oriundos de la fabulosa expansión a que el poderío romano había llegado. Por eso los conservadores demandaban la cesación de todo nuevo crecimiento. La solución de César—que los siglos han comprobado en una experiencia milenaria—fué estrictamente contraria: la ilimitada ampliación, el imperio universal, la inclusión en el orbe romano del intacto Occidente—que era entonces, frente a las viejas naciones orientales, la tierra nueva, la América de los antiguos.

Pero esta solución, que se deja comprimir como un medicamento en fórmula tan simple, supone un vasto análisis de la situación histórica a que Roma había llega-

(1) Sobre el asunto véase la nota titulada *Sobre la muerte de Roma*, en El Espectador, número VI.

do, un exquisito sopesamiento de las fuerzas que integraban la sociedad, una audaz resolución visual que le permitió ver la forma del Estado romano, aún vigente, instalada, consagrada como un mísero pasado que se sobrevivía. Para mí es este poder de reconocer lo muerto en lo que parece vivir el rasgo sobresaliente de una genialidad política.

En el caso de César, repito, se encuentra, a la intemperie y paradigmáticamente, esa intuición de lo que con el Estado hay que hacer en una nación.

En Mirabeau, que tan al aire ostenta las fuerzas titánicas del político, aparece menos evidente ese elemento de inspiración. No porque le faltase. Ya hemos notado la certidumbre y seguridad con que, desde luego, penetra el Destino de Francia. Pero en 1780, lo que había que hacer con el Estado en la nación era relativamente poco. La nación había llegado a un momento de salud plenaria, de riqueza moral y material. Cinco, seis siglos de labranza habían puesto en actividad histórica la casi totalidad del pueblo francés.

La civilización, rezumando de estrato en estrato, había fecundado casi hasta las últimas capas sociales. Lo que había que hacer con el Estado era muy sencillo: quitarlo, reducirlo a su mínima expresión, interponerlo lo menos posible entre los individuos, hacer que fuese como la imagen virtual de la sociedad misma al mirarse en el gran espejo de la autoridad. Esto fué la Democracia—gobierno de la sociedad por la sociedad.

César tenía que hacer más. Era preciso reorganizar, con el Estado, la sociedad misma. Su muerte prematura, dejó la trayectoria de su pronóstico tan sólo iniciada, pero con unas u otras infidelidades, eso vino a ser la política del Imperio, que poco a poco plasmó una nueva sociedad (1).

Para mí, el caso de la España actual plantea un problema de pareja índole. Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí

(1) Los sucesores de César fueron, sin embargo, incapaces de innovar hasta el fondo, y por eso el Imperio nació ya herido de muerte. El problema de Europa hoy, si quiere sobrevivir, está en evitar una solución como la del Imperio romano.

un Estado *ad hoc*—como en tiempos de Mirabeau—cuanto una sociedad nueva. Para ello es, claro está, preciso un nuevo Estado, pero la misión que ha de servir y que ha de orientar la mente cuando aspira a inventarlo, no se halla en él mismo, sino en sus efectos para transformar la sociedad actual española, prácticamente paralítica, en una nueva sociedad dinámica.

Esta situación no es peculiar de España. Con factores adyacentes muy distintos, que obligarían a reconocer grandes diferencias, la situación es la misma en las demás naciones europeas. En ninguna de ellas—y al revés que en Francia hacia 1780—la sociedad se encuentra sobrada de potencias para afrontar la existencia actual. Son pueblos muy viejos, y la vejez se caracteriza por la acumulación de órganos muertos, de materias córneas; crecen uñas, cabellos, callosidades en detrimento del nervio y del músculo. Porciones enteras del organismo han caído en anquilosis. Así va Europa, nave cargada de obra muerta que un largo pretérito ha depositado en sus flancos y quilla. ¡Difícil navega-

ción! Es preciso aligerar la nave; volver a lo claro y esencial—ser puro músculo y nervio y tendón. La reforma tiene que ser primariamente de la sociedad, a fin de obtener un cuerpo público sobremanera elástico, capaz de brincar sobre continentes—América, Asia, África.

¿Será posible empresa tal? Por lo menos es evidente que en el visible horizonte de Europa falta el tipo de hombre político capaz de inspiraciones suficientemente agudas que pongan en la pista de lo que hay que hacer. Conforme adelanta la historia de un pueblo o grupo de pueblos, va siendo más insólita la figura del verdadero político. La razón no es arcana. En las edades primeras las sociedades, sin pasado tras sí, son de estructura más sencilla y su análisis más fácil. El hombre de acción no ha menester de gran vigor intelectual para descubrir lo que hay que descubrir. Pero en el progreso de los tiempos la sociedad se complica y los políticos necesitan ser cada vez más intelectuales, quiérase o no. Ahora bien, la dificultad de unir lo uno con lo otro, la inverosimilitud de que en

un hombre coincidan ambas dotes opuestas, va creciendo progresivamente. Tanto, que en cierta hora, la última, la más grave, cuando más falta hacían, no se encuentran. El que haya perseguido con alguna curiosidad los últimos siglos de Roma, habrá notado este trágico hecho: el gran político no parece. En vez de reconocer la forzosidad de unir la fuerza con la inteligencia, se hacen ensayos de exclusivismo, acentuando al extremo la dote de fuerza y se buscan puros hombres de acción. Así se explica que en aquella sazón de Roma moribunda, cuando más oportuno hubiera sido un César, sólo encontramos a Estilicón, soldado.

Vanos son todos los intentos que ahora en Europa, como entonces en Roma, se hacen para sacar avante naciones atascadas, eliminando de su dirección la inteligencia. En una tribu primigenia, aun en un pueblo saludable y simplemente bárbaro, fuera acaso eficaz el propósito, pero en sociedades muy viejas no es la pretendida simplificación de las cuestiones y los métodos la receta mejor.

Conviene dar nombre a esa forma de intelectualidad que es ingrediente esencial del político. Llamémosla intuición histórica. En rigor, con que poseyese ésta le bastaría. Pero es muy poco verosímil que pueda darse en una mente sin haber sido previamente aguzada por otras formas de inteligencia ajenas por completo a la política. César, mientras pasa en su litera los Alpes, compone un tratado de Analogía, como Mirabeau escribe en la prisión una Gramática, y Napoleón, en su tienda de campaña, sobre la nieve rusa, el minucioso Reglamento de la Comedia Francesa. Yo siento mucho que la veracidad me obligue a decir que no creeré jamás en las dotes de un político de quien no haya oído cosa parecida. ¿Por qué? Muy sencillo. Esas creaciones suplementarias y superfluas son síntoma inequívoco de que esos hombres sentían *fruición intelectual*. Cuando una mente se goza en su propio ejercicio y al audaz obligado añade el lujoso brinco —como el músculo del adolescente que complica la marcha con el salto por pura delicia de gozar su propia elasticidad—, es

que posee su pleno desarrollo, que es capaz de todas las penetraciones contemplativas.

No se pretenda excluír del político la teoría; la visión puramente intelectual. A la acción, tiene en él que preceder una prodigiosa contemplación: sólo así será una fuerza dirigida y no un estúpido torrente que bate dañino los fondos del valle. Lindamente lo dijo, hace cinco siglos, el maestro Leonardo: *La teoria é il capitano e la prattica sono i soldati.*

FIN




Digitized by Google

